列维-斯特劳斯文集 1

结构人类学（1）

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss

中国人民大学出版社



列维-斯特劳斯文集

1 结构人类学 (1)

ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss
张祖建 / 译

中国人民大学出版社

总　序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类学家，50 年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是 20 世纪六七十年代法国结构主

义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20 世纪 60 年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争

议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选

用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推

崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会学家格拉内（ Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思

想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在 2004 年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne 出版社，M. Izard 主编）中有 Yves Goudineau 撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在 1939 年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的"范畴"（类别）概念发展出了自己的"结构"概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的"中国文化中的记号概念"条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的"结构化"运作特征（特别是"二元对立"原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统"文史哲艺"的"文本制作"中凸显出一种结构式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者

关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”

作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员



I　商代青铜器

中国，公元前 1766—前 1122。据 W. Perceval Yetts，*The Goerge Eumorphopouluos Collection Catalogue*。



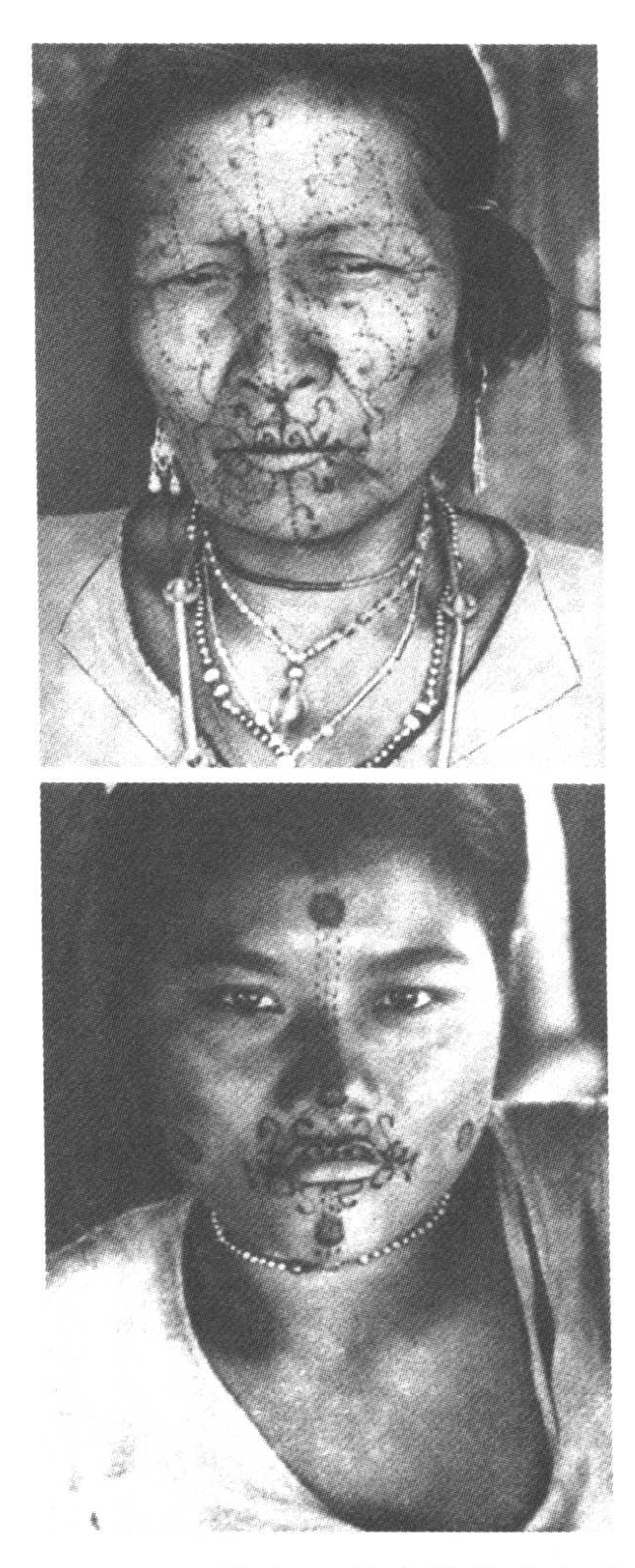
II　带青蛙图案的食品盒

美国西北部海岸，19 世纪。雅克・拉康博士(Dr Jacques Lacan)收藏。



Ⅲ　鲨鱼图画

海达人文化。头部正面，从而可以清楚地看出鲨鱼的特征，整个鱼身却被从头至尾劈成两半，在鱼头两侧一左一右地摊开。*Tenth Annual Report*, Bureau of American Ethnology，图谱第25号。



Ⅳ-Ⅴ　两位文面的卡杜维奥妇女

作者摄于 1935 年。



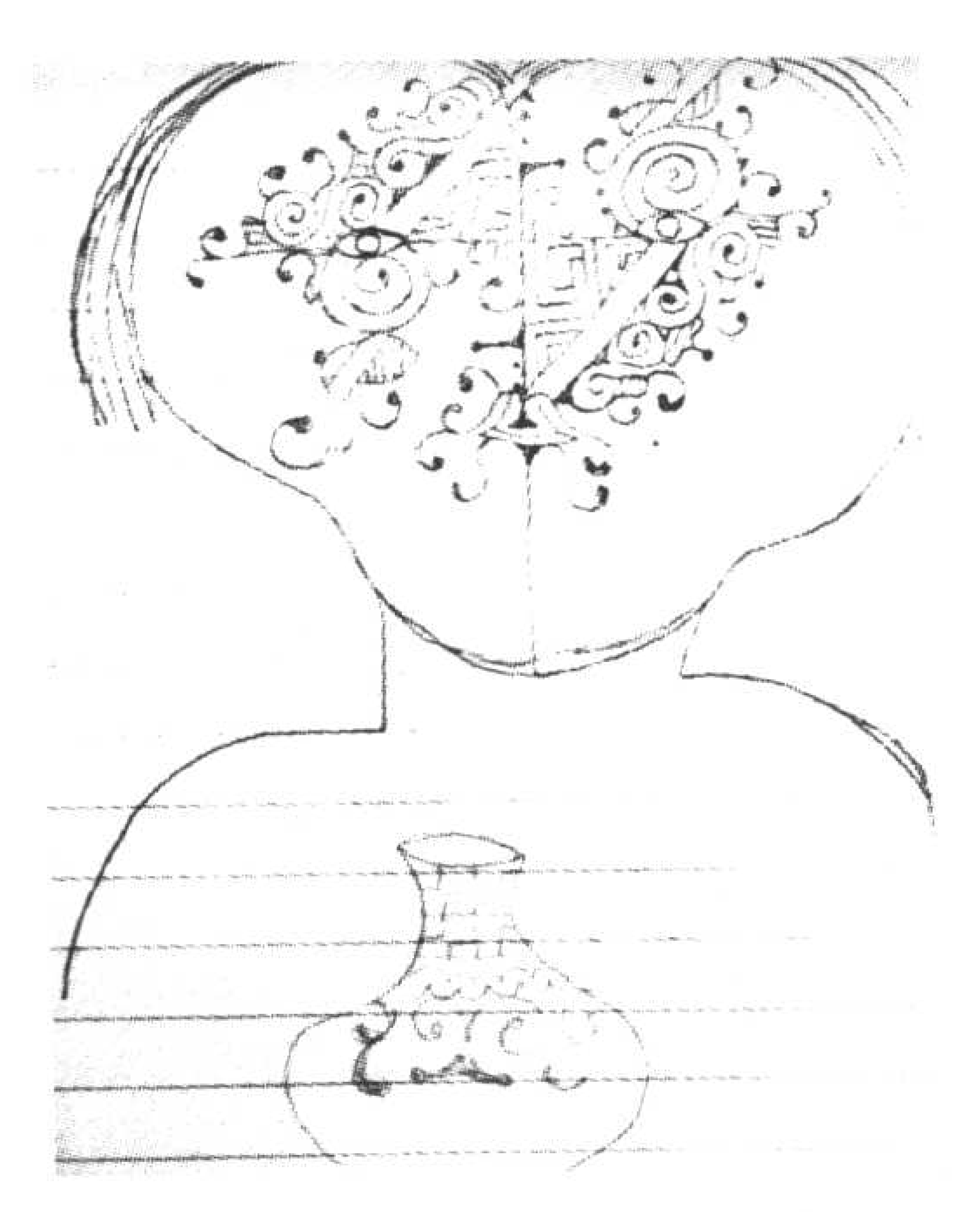
Ⅵ　卡杜维奥的文面妇女

1892 年访问卡杜维奥人的意大利画家勃基阿尼所绘。据 G. Boggiani, *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale*。



Ⅶ　一位毛利人酋长绘制的他自己的文面图案

据 H. G. Roblley, *Moko or Maori Tattoing*, 19 世纪末。



Ⅷ　一位卡杜维奥妇女手绘的文面人物

作者收藏。



Ⅸ　玉制迪吉神像

新西兰，仍可见三叶形脸孔的表现手法。高尔诺-胡荻庸(Corneur-Roudillion)收藏品。



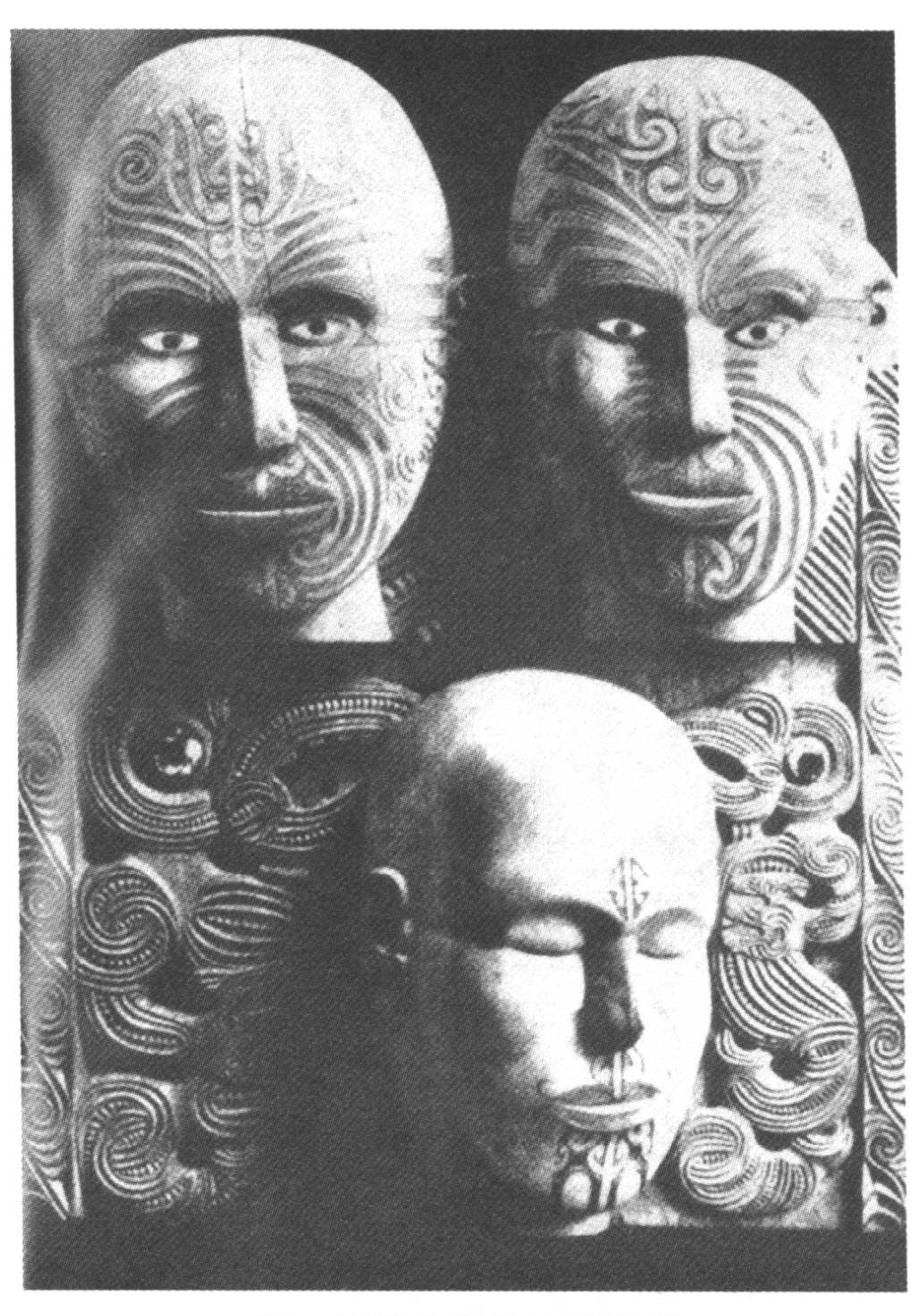
Ⅹ　毛利人的木雕像

新西兰，18世纪(?)。据 A. Hamilton，*Maori Art*。



Ⅺ　木雕头饰物

美国西北海岸，19世纪。可注意腹腔神经丛、腹部及胸骨两端的一对装饰性小人头。作者早先的收藏物。



Ⅻ 三种土著技法的模型

均为文身的例子。木雕，19世纪末。上一行为两张男人脸孔，下一行为一张女人脸孔。据 A. Hamilton, *Maori Art*。





XⅢ　三件毛利人木雕

18 世纪或 19 世纪。据 A. Hamilton, *Maori Art*。

序

我打算本书一开篇就援引让·布庸（Jean Pouillon）在他最近撰写的一篇论文里的一句话。我希望他不要抱怨我，因为这句话令人激赏，它恰好反映了我一度亟盼能够在科学领域里做到的一切，而且我时常扪心自问是否确实都做到了。这句话是："固然，列维-斯特劳斯并不是头一个，也不是唯一的一个强调社会现象的结构性特点的人，他的独创性在于认真地对待它，而且义无反顾地深入追究其全部后果。"①

假如本书能够使其他读者得出相同的评价，我就心满意足了。

---

① Jean Pouillon, L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss, *Les Temps Modernes*, 12e année, n°126, juillet 1956, p. 158.

本书所汇集的17篇文章是从我近30年来撰写的上百篇论文中挑选出来的。那些文章有些已经散逸，有些还是被人忘记的好。我在那些似乎还值得保存的作品当中做了挑选，舍弃了纯属民族志和描写性的作品，以及另外一些虽有理论价值，但已经收入《忧郁的热带》（*Tristes Tropiques*）一书的文章。有两篇论文属首次发表（第五章和第十六章），连同其余15篇，我觉得恰好可以说明什么是人类学中的结构方法。

在筹备这本文集的过程中，我遇到了一个困难，这是应当提请读者注意的。这里的好几篇论文本来都是直接用英文写成的，因此不得不翻译。然而，在从事这项工作的过程中，用不同语言构思的文章在语气和写作方面的差异令我印象深刻。我担心由此产生的某种杂糅性会影响这本书的均衡感和整体感。

这种差异无疑能够部分地从社会学原因得到解释。因为，依照我们面对的是法语读者还是盎格鲁-萨克逊语言的读者之不同，我们的思考和阐述的方式也不一样。不过，这中间还有个人方面的原因。我多年使用英语从事教学，可是无论我对此已经多么习惯，我的用法仍然不对，而且被限制在单一的语体当中。用英语写作的时候，我能够用英语思考；但是，我只能运用我所掌握的语言手段说出我所能说，而不能说出我所想说，虽然对这一点我并非总是有意识。我之所以一边将自己亲手写的文章逐译成法文，一边却产生一种怪怪的感觉，就是出于这个原因。鉴于读者也极有可能产生这种不过瘾的感觉，所以有必要把个中缘由交待清楚。

为了解决上述困难，我试着采取了一种灵活的翻译方法，对有些段落做出了扼要概括，对另一些段落则进一步发挥。那几篇最初用法文写成的文章也做了轻微的改动。最后，出于答复批评、修正谬误和吸纳新的事实的需要，我还增添了一些注解，散见于本书各处。

巴黎，1957年11月1日

目　录

第三部分　巫术与宗教

第四部分　艺术

第五部分　关于方法和教学的问题

第一部分

语言与亲属关系



第一章　绪论：历史学与民族学[1]

自从豪泽（Hauser）和西缅德（Simiand）阐明 3
和比较了他们认为把历史学与社会学区别开来的原理和方法以来，半个多世纪已经过去了。我们还记得，两学科的区别主要在于方法上的不同特点：社会学运用比较的方法，历史学方法则是专题性和功能性的[2]。关于这两种相反的特点，两位作者的意见是一致的，两人仅在如何评价每一种方法方面有不同意见。

从那时以来，发生了什么呢？必须承认，历史学一直谨守着人们提交给它的朴实而清醒的计划，而且遵循着自己的路线达到了兴旺发达。在历史学方面，原理和方法的问题似乎已经一劳永逸地解决了。社会学则完全是另外一番景象。我们不能说它

没有取得进展，因为，在以往的30年里，本文将特别关注的社会学的分支即民族志和民族学已在理论研究和描写方面达到了空前繁荣。但是，为此付出的代价却是争执、分裂和混乱，从中可以看出
4 已经转移到民族学内部的传统争论——可那样事情原本会简单得多！——它使民族学整体上对立于另一个学科，即同样作为一个整体的历史学。我们还将看到另一个悖论：一些声称反对历史学方法的民族学家竟然把历史学家的论点原封不动地照搬过来。假如我们不简要地追溯一下这种情形的根源，并且为了使表述更加清楚而提出几个初步的定义，那么这种局面便会使人无法理解。

本文在讨论过程中将把社会学这一字眼暂时搁置起来，因为社会学还没有像迪尔凯姆（Emile Durkheim）和西缅德所希望的那样，称得上是所有社会科学的一部素材。假如把社会学理解为——这种理解在包括法国在内的许多欧洲国家至今仍然流行——社会生活的原理以及针对人们曾经而且仍然抱有的观念的思考，那就会把社会学跟社会哲学等同起来了，从而也就跟我们的讨论风马牛不相及。从另一方面说，如果像盎格鲁-萨克逊国家那样，把社会学视为针对那些最复杂的社会类型的组织与功能的一整套实证性研究，那么它就变成了民族志研究的专长；同时，仅从研究对象的复杂性来看，我们依然无法指望它有像民族志那样具体而丰富的成果，尽管民族志观察有更大的方法论意义。

不过，民族志本身以及民族学都有待明确定义。我们权且对两者做出概略的和临时的区分，但已足以作为开始探讨之用。我们说，民族志是从独特性着眼，对人类群体进行的观察和分析（这些群体往往是从跟我们极不相同的社会当中遴选出来的，理由可以是理论或者实践方面的，但跟研究的性质毫无关系），目的在于尽可能忠实地恢复每一个人类群体的生活原貌。民族学则是利用民族志

学家所提供的资料进行比较研究（其目的下文将予以说明）。民族志一语在所有国家里词义相同，而民族学则大致相当于盎格鲁-萨克 5 逊国家里所谓的社会人类学或文化人类学（“民族学”一语在这些国家里已经不再使用了①）。社会人类学致力于研究作为表象系统的各类建制，文化人类学则致力于研究各种实现社会生活的技术，有时也包括那些被看作服务于各类建制的技术。总之，显而易见，如果能够吸收对复杂社会和所谓原始社会的客观研究所取得的成果，得出在共时和历时方面均有效的普遍结论，那么，取得了自己的积极形式的社会学自然会失去上文所区分的头一种意义，从而配得上它一直垂涎的社会研究的冠冕。但是，我们迄今离这种境界尚远。

据此，在民族科学与历史学的关系问题上——这个问题同时也暴露了两者之间的悲剧——我们可以做如下表述：要么我们的科学专注于各种现象的历时方面，也就是它们发生的时间顺序，但因此而无法追溯它们的历史；要么民族学家试着采用历史学家的工作方式，但会把时间维度遗漏掉。前者是民族学的悲剧，后者是民族志的悲剧。试图为一个我们无法了解其历史的民族重建过去，这是民族学面临的课题。民族志面临的课题则是为一个民族撰写一部没有过去的当代历史。无论怎么说，正是这种两难的状态在过去的 50 年当中经常困扰着这两个学科的发展。

一

这个矛盾并不是以进化论学派跟传播论学派之间的传统对立的

① 指 ethnologie 和 anthropologie 两词。关于这两个术语的含义和在各国的使用情况，可参阅本书续篇《结构人类学》(2)，第一章，以及李幼蒸为《野性的思维》一书撰写的“初版中译者序”（中国人民大学出版社，2006）。——译者注

面貌出现的，因为在这个问题上，这两个学派殊途同归。民族学中
6 的进化论诠释方法显然来源于生物进化论[3]。西方文明仿佛是人类社会进化的最先进的表现，原始群体却成为早期阶段的一些“遗存”，其逻辑分类反映了它们出现的时间顺序。然而，事情并非如此简单。爱斯基摩人（Eskimo）都是能工巧匠，但在社会组织方面却极其贫乏。澳大利亚土著的情况则刚好相反。此类例子还可以举出很多。选用的标准如果没有限制，可以建立的系列也就会无限多，而且各不相同。看来，这一困难连莱斯利·怀特（Leslie White）的新进化论也无力克服[4]。他提出的标准，即每个社会的人均可利用能量，虽然能够反映在西方文明的某些时期和某些方面得到认可的一种理想状况，但是，我们看不出绝大多数人类社会如何能够满足这种规定性，再说，他提出的范畴对它们来说显得毫无意义。

于是，有人尝试把各种文化抽象地剖析为一些成分，并在不同文化的同一类型成分之间，但不是文化本身之间，建立起一些像古生物学家在物种进化过程中所发现的那一类继承性的和逐渐分化的关系。对于民族学家而言，泰勒（E. B. Tylor）写道：“弓箭是一个类别，弄扁婴儿头骨的习俗是一个类别，十进位制又是一个类别。对于这些事物的地理分布及其在各个地区之间的传播，必须像自然博物学家研究动植物物种的地理分布那样进行研究。”[5]然而，这种比附是最危险不过的。因为，即使仅凭遗传学的发展也应当允许把
7 物种的概念一劳永逸地甩在后面。这一概念之所以曾经而且仍然对博物学家有价值，是因为马确实能生马，现代单趾马（Equus caballus）的确是古代三趾马（Hipparion）历经多代的真正后裔。说到底，博物学家的重建活动的历史有效性是靠生物学的繁殖链得到保证的。相反，一柄斧头却生不出另一柄斧头。两件相同的工具，或者两件虽然不同但形状非常相似的工具，在它们之间存在着

而且永远会存在显著的非连续性，其根源就是此一件并非产生于彼一件这一事实；它们每件其实都是一个表象系统的产物。因此，欧洲人的餐叉与波利尼西亚人用于礼仪性餐宴的餐叉不属于同一类别，正如消费者在咖啡馆的露天座位上饮柠檬用的麦管、饮巴拉圭茶用的“邦比拉”①、美洲一些印第安部落用于巫术的饮管都不是一回事一样。社会建制方面的情形也是同一个道理：出于经济理由杀死老人的习俗跟为了不使老人耽误享乐而成全他们早归另一个世界的习俗，两者不可归于同一名下。

因此，当泰勒写道：“如果从一组现象当中能够推论出一条法则，那么详尽的历史的作用也就基本上被取代了。当我们看到一块磁石吸住一个铁块的时候，假如根据经验已经得出了磁石吸铁的普遍规律，就没有必要再费事研究这块磁石的历史。”[6]事实上，泰勒此处让我们陷入了一种循环论。因为，跟物理学家不同，民族学家尚未弄清楚研究对象究竟何者相当于磁石，何者相当于铁块，以及是否有可能对两个看上去均为磁石或者均为铁块的东西加以鉴定。只有一部“详尽的历史”才能解除民族学家每一次的疑虑。关于这 8
种困难，针对图腾崇拜的概念的评论很久以来就提供了一个极好的例证。如果把图腾概念的运用限制在那些因带有图腾崇拜的全部特征而毋庸置疑的建制上头，这些情形就会由于太特殊而无法建立有关宗教演变的规律。反之，如果仅仅根据一定的成分进行推断，那么只要缺少一部有关每个群体的宗教观念的“详尽的历史”，我们就无法知道是否应当把动植物的名称以及跟它们的物种相关的活动和信仰按照早期图腾制度的遗迹去解释，抑或应当归结于与之完全

---

① “邦比拉”（bambilla），南美印第安人的饮管，用金属或者木头制成，底部有滤网。——译者注

不同的原因，比如说，人类对构成周围世界的物理的、生物的和社会的组合进行归类时，会显示出人类心智上的逻辑—审美倾向。对于这种思维方式的普遍性，迪尔凯姆和莫斯（M. Mauss）在合撰的一篇经典性论文里已经指出过了[7]。

在这一方面，进化论和传播论的诠释方法有很多共同之处。而且泰勒是平行地对它们加以阐明和运用的。这两派的方法均与历史学家的方法不同。历史学家始终研究个别的事物，无论是人、事件，还是因时空位置而个别化了的现象的组合。传播论者能够打破比较论者建立起来的物种，用一些来自不同范畴的片段重新构拟个体。但是，他们重建的始终不过是虚假的个体，因为时空坐标取决于成分的取舍和组合的方式，而不是把一个真实的整体赋予对象。跟进化论者的“阶段”一样，传播论者的所谓“圈”或者文化“复杂体”的概念都是抽象活动的产物，永远得不到见证人的证实。他们重建的历史仍然属于推测性的、意识形态化的。我们的这种保留甚至同样适用于那些较为朴实严谨的著述，例如罗维（Lowie）、施皮尔（Spier）和克鲁伯（Kroeber）等人[8]关于某些文化特征在北
9 美一些地区的分布的论文。这倒不完全是因为永远不可能断言事情一定是照着某个样子发生的，因为传播论者提出的安排还是有可能的，而且提出假说毕竟是合法的，何况至少在某些情形下，发源地和传播路线都具有概率极高的特点。这些著述之所以令人失望，毋宁说是因为关于那些反映在或个体或集体的具体经验当中的有意识或无意识的过程，它们并没有告诉我们任何知识；从未拥有过某种建制的人们通过此类过程获得了建制，要么借助发明创造，要么通过改变旧有的制度，再要么就是从外部输入。在我们看来，这方面的研究却是民族志学家的一个主要目标，正如也是历史学家的主要目标一样。

博厄斯（Boas）在揭露这些矛盾方面的贡献是无人可比的。因此，简要地分析一下他的一些关键立场，将使我们能够看到他本人究竟在多大程度上摆脱了这些矛盾，以及这些矛盾究竟是不是民族志学家的工作条件中所固有的东西。

谈到历史学，博厄斯首先谦逊地表示："就民族学家为原始民族建立的历史而言，他们的全部工作都属于构拟，不可能是别的东西。"[9]针对那些责备他从未研究过某一文明的某一侧面的历史的人——实际上他以大半生的精力从事这项研究——他的答复颇具英雄气概："不幸的是，尚无一件我们掌握的事实能够有助于揭示文明的这些发展。"[10]但是，一旦承认这些局限，就有可能确定一种方法，尽管其应用范围无疑会受到民族学家所面临的极为不利的条件 10
的限制，但仍然可以期待有所斩获。详细地研究一些习俗及其在遵循它们的部落的文化整体当中的地位，加上它们在邻近部落里的地理分布情况，可以使我们一方面确定它们形成的历史原因，另一方面确定导致它们出现的心理过程[11]。

为使这种研究合乎事理，它们应被限制在一个具有明确划定的边界的小区域之内，而且在进行比较时也不能超出已经被选为研究对象的大区域。事实上，不能把重复出现的相似习俗或建制视为接触的证据，除非出现了一条由同类现象组成的连续不断的链条，通过一连串中间环节将处于两极的现象连接起来[12]。我们也许永远确定不了准确的年代，但就分布在有限的时空当中的现象或现象组合而言，达到极高的概率还是有可能的。夸扣特尔人（Kwakiutl）的秘密社会在一个长达半个世纪的时期内的沿革情形已经搞清楚了。关于西伯利亚北部与美洲西北部的文化之间的联系的一些假说已经初具形态；北美的一些神话主题所沿循的路线也已经合理地构拟出来了。

不过，在这些严谨缜密的研究当中，能够真正把握历史者少之又少。在博厄斯的全部著述里，此类研究的成果毋宁说是否定的。有人已经注意到，在美国西南部的普韦布洛（Pueblo）印第安人当中，以及在阿拉斯加和英属哥伦比亚的部落当中，社会的组织形式采取了两种极端的和相反的形式，各自处于这一区域的两端；中间
11 地带却呈现出一系列过渡形式。例如，西部普韦布洛人属于无半族的母系氏族制，而东部普韦布洛人属于无氏族的父系半族制。太平洋沿岸的北部的特点是氏族稀少，但地方群体众多，而且享有得到认可的特权；反之，太平洋沿岸的南部有着双亲系组织和一些并无显著特权的地方群体。

我们从中可以得出什么样的结论呢？发生过从一种类型到另一种类型的演变吗？若要使这一假说成立，就必须能够证明某一类型比别的类型更为原始；而且，原始的类型一经建立，就必然向其他类型演变；最后，还必须证明这条规律在核心区域的作用要比在周边地区更为彻底。缺少了这项三重的，同时也是办不到的证明，任何关于遗存的理论都是白费力气；何况，就这一特别的情形而言，任何倾向于肯定例如母系制度先于父系制度的构拟也得不到具体事实的支持：“我们只能说，远古历史的发展不可能不留下一些片段，仅此而已。”但是，即使母系制度本身的内在不稳定性有可能——甚至看起来确实如此——往往促使它向父系或双亲系制度发生转化，从中也绝对得不出母权历来到处都代表着原始形式的结论[13]。

这一批判性的分析具有决定意义，但若推至极端，便会导致一种名副其实的历史不可知论。在博厄斯看来，这一分析针对的是关于人类发展的所谓普遍规律，以及建立在有一次被他叫做“40%的可能性”之上的那一类概括，而不是针对目标明确而有限、谨慎严肃地从事历史构拟的努力。那么，按照他的看法，什么是这样一些

努力的条件呢？博厄斯承认，民族学“变化的证据只能利用间接的
方法取得”[14]，也就是说，跟比较文献学一样，必须通过分析静态
的现象和研究它们的分布[15]。可是，别忘了博厄斯是学地理出身， 12
是拉策尔（Ratzel）的弟子。他第一次从事田野考察便意识到自己
在民族学方面的使命，在醍醐灌顶般的顿悟中体会到每个人类群落
在社会生活上的创造力、独特性与自发性。仅凭推理是永远无法获
得这些社会经验和群体与个人之间的这些无时不在的互动的，因为
它们必须被观察到，或者如他有一次所说，“要懂得事物的历史，
仅知其然是不够的，还必须知其所以然”[16]。

我们现在可以确定博厄斯思想的步调并指出其矛盾的特点了。
他在大学时的专业是地理学，而且受过物理学的训练，因此他给民
族学研究规定了一个科学的对象和一种带有普遍意义的适用范围。
他常说：“问题在于确定客观世界跟在不同社会里形成的人的主观
世界之间的关系。”[17]不过，就在梦想把他在自然科学的实践中学到
的严格方法运用于这一主观世界的同时，他也承认，主观世界在每
一种个别情形中均须经历极为多样的历史过程才能够形成。只有从
关于具有时空位置的社会群体的逐个的和具体的知识出发，通过归
纳才能获得有关社会现象的知识。而前一种知识本身须从每个群体
的历史当中获得。在绝大多数情况下，民族志的研究对象却处于
无从把握这一历史的局面。博厄斯于是引进了物理学家的一些严
谨做法来研究社会的历史，对于这些社会我们仅掌握一些会使历
史学家大失所望的资料。在他取得成功之处，他做出的构拟确实 13
把握住了历史——却是唯一能够捕捉到的瞬息之间的历史，一部
微观历史。它跟进化论和传播论的宏观历史一样，照样与过去联
系不起来[18]。

博厄斯的著作展现了一场绝地求生的努力，它靠严谨、勤勉和

才能，力求冲破一些本身矛盾的要求。他的著作一直并将永远高屋建瓴地影响一切后来的进展。近年来出现的进展，说到底，只能视为争取跳出博厄斯亲手造成的两难困境的一些尝试——虽然他本人并未下决心承认这种困境其实是不可避免的。例如，克鲁伯便试图多少放宽一点博厄斯为历史构拟的有效性所规定的严格标准，他是这样为他的方法辩护的：总而言之，历史学家尽管因为拥有大批资料而处于比民族学家优越的地位，可是远远没有后者那么严谨细致[19]。马林诺夫斯基（B. Malinowski）和他的学派与同时代的几乎全体美国学派的学者一道，选择了一个相反的方向。既然博厄斯的著作已经证明“事之所以然”的探索如何令人失望，他们索性放弃了“理解历史”，转而依据文化研究对当今文化的构成成分之间的关系进行共时分析。正如博厄斯早已深刻指出的，全部问题就在于弄清楚，即使是对某一独特文化分析得再透彻不过——包括描写它的各种建制及其功能性关系，以及研究个人与文化之间彼此作用的
14 动态过程，但对最终导致当今形式的历史发展不甚了了，那么这种分析是否仍然会有完整的意义[20]。通过针对一个具体问题的讨论，这个关键点将彰显得更加清楚。

二

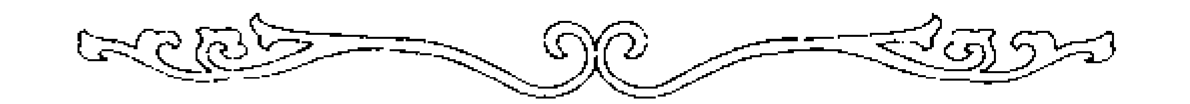
有一种常见于美洲、亚洲和大洋洲的社会结构类型，我们把它叫作“二元组织”，其特点是社会群体——无论部落、氏族还是村落——分成两个半族，双方成员的相互关系包括从最亲密的合作一直到隐而不彰的敌视态度，往往这两种行为兼而有之。有时候，半族的划分似乎以调节婚姻为目的，我们称之为外婚制。有时候，它的作用只限于宗教、政治、经济、礼仪，或者仅仅是体育竞技方面

的活动，甚至仅限于其中某一方面。在一些情况下，半族成员的资格依照母方继嗣传承，在另一些情况下，则按照父方继嗣传承。半族的划分可以同氏族组织相吻合，也可以不吻合。这种划分可简可繁，夹杂着好几对分别来自不同半族的夫妻，而且具有不同功能。简而言之，据我们所知，有多少具备这种组织的民族，就差不多有多少二元组织的形式。二元组织的起因是什么？到哪里为止？

让我们立刻把进化论和传播论的诠释方法排除在外。进化论者倾向于把二元组织看作社会发展过程中的一个必经阶段，因此必然会首先规定下来一个简单的形式，已经观察到的形式将被视为其特殊表现、遗存或者遗迹；然后假定这一简单形式早就出现在并无任何迹象可以证明存在过半族制的民族当中。传播论者呢？他们会从 15
通常是最发达和最复杂的所见类型当中挑选出一个，把它当作二元制度的原始形式的代表，并且把它的发源地指定在世界上最能证明这种制度的一个地区，所有其他形式都会被视为始自这个共同老巢的迁徙和移借活动的结果。上述两种情况都是从经验所提供的所有类型当中任意挑选一个，把它变成一个模型，然后通过思辨的方法，把所有其他类型都归结到这个模型上。

那么，假如把博厄斯式的唯名主义推向极端，我们会不会把观察到的每一种情形都视为单独的个体？我们必须注意到，一方面，指派给二元组织的功能相互并不吻合。另一方面，每一个社会群体的**历史**都证明半族制有着极为不同的起因[21]。例如，二元组织依不同情况可以起因于：一群移民侵入了整个人口；两个领土接壤的群体出于某种（经济的、人口的或礼仪的）不同原因发生了混合；特定群体内的旨在保证婚姻交换的经验性规则定型为制度；群体内部依照上下半年、两类活动或两部分人口均等地分担；两个主旨相反，然而都被视为维持社会平衡所必需的行为；凡此种种。这样一

来，我们就会因为二元组织的概念构成了一个假范畴而不得不将其打破，并且在把这个推论扩大到社会生活的所有其他方面的同时，否定建制（institution）的概念，用社会（société）的概念彻底地取而代之。民族学与民族志（且不说前者将被归并入后者）于是就会变成一门历史学，它因缺乏书面或图形资料而自惭形秽，不敢使用自己的真名实姓。



16 针对这种推卸责任的做法，马林诺夫斯基及其后继者已经理所当然地表示了抗议。但是我们可以自问，借口民族学家撰写的历史差劲得不值得考虑而自绝于一切历史，这么做算不算心灰意冷、甩手不干呢？因此，下述二者必居其一：

要么，功能论者可以声称任何民族学研究都必须基于对具体的社会及其建制的深入细致的研究，包括这些建制的相互关系，它们与习俗、信仰与工艺的关系，以及个人与群体之间、群体内的个人之间的相互关系。然而，他们所做的其实只是博厄斯自 1895 年以来就以同样的语言所倡导的，以迪尔凯姆和莫斯为首的法国学派当时就已经在做的事情：写出优秀的民族志［马林诺夫斯基在其事业的初期曾经做出过令人钦慕的民族志研究，尤其是他写的《西太平洋的航海者》（*Argonauts of Western Pacific*）一书］。不过，我们看不出博厄斯的理论地位在何处已经被超越了。

要么，功能论者就是在盼望通过刻苦修行找到一条自救之路；而且，仰仗某种闻所未闻的奇迹，通过做出每个优秀的民族志学家都必须和正在从事的工作——仅有一点除外：顽固地拒绝考虑涉及自己所研究的社会的任何历史资料和从或近或远的社会里借用可资比较的数据——他们自诩已经在闭门自省的过程中一蹴而就地达到

了博厄斯从未否定其可能性的普遍真理（不过，博厄斯把这种可能性放在一场宏大的事业的结尾，可是等不到事业取得明显的进步，原始社会大概就已经全都消失了）。然而，这正是马林诺夫斯基的态度；迟来的谨慎并不能让人忘掉那些雄心勃勃的宣示[22]。而且，这也是许多年轻一代的民族学家的态度。我们看到，他们在前往田野考察之前，不去研究任何资料来源，也不分析当地文献，借口是 17
必须防止奇妙的直觉遭到干扰，那种直觉居然可以使他们做到跟被研究的小型部落从事超越时间的对话，进而获得有关社会制度的性质与功能的永恒真理，而根本用不着顾及由千变万化的规则和习俗构成的环境。可是，民族无分远近，每一条这样的规则与习俗都有数不清的变体（可是，马林诺夫斯基不是曾经认为对“人类原始的古怪行为”好奇不过是翻“陈年老账”吗）[23]。

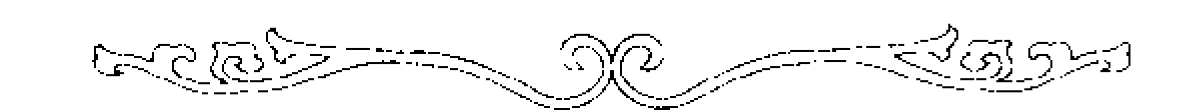
把研究限定在一个单一的社会上可以做出极有价值的工作。经验证明，优秀的学术专著往往出自那些在一个特定地区内生活和工作的调查者。但是必须避免对其他地区下任何结论。况且，如果一个人把自己局限于社会生活的某种时下状况，那么他首先就会成为一种幻觉的牺牲品，因为一切都是历史：昨天讲的话是历史，一分钟之前讲的话也是历史。更重要的是，我们注定无法了解这种时下状况，因为只有根据历史发展才能衡量和评价时下的各种成分的相互关系。再说，对历史多少有一点了解（因为民族学家不幸命当如此）总比完全不了解历史要强。倘若对经过加温和调制的酒类传统上自中世纪以来便享有的重视一点也不了解①，又如何能够正确评

① 饮用经过加温和调味的酒类（vins cuits et épicés）始自罗马时期，流行于西欧。主要通过用文火将葡萄汁和果肉加温，并可添加如桂皮、麝香草等调味料。常在冬季饮用，有暖身之效。——译者注

价让外国人大为惊奇的开胃酒在法国社会生活中的重要性呢？如果从现代服装中看不出往日形式的痕迹，我们怎么能够分析它们呢？脱离这个思路，就意味着放弃那些可使我们做出区分的全部手段，然而这一区分却十分重要：一方面是满足社会组织的某种当前的需要的主要功能；另一方面是仅仅由于群体拒不放弃某种习惯而获得维持的次要功能。因为，说一个社会具备功能，这是不言自明的；而如果说一个社会中的一切都具备功能，那就是无稽之谈了。

18 针对这种近乎功能主义诠释的废话，博厄斯早就及时地提醒过它们的危险："从研究文化整合得来的那些大而无当的概括最终化为一堆陈词滥调，这种危险是始终存在的。"[24]由于这些特点带有普遍性，它们是生物学家和心理学家的事情；民族志学家的任务是描述和分析这些特点在不同社会里的表现方式中存在的差异；民族学家的任务是解释它们。但是，当有人告诉我们："只要环境有利于土壤开发，而且文化达到了允许从事土壤开发的水平，园圃耕种于是就普遍产生了"[25]，我们从中究竟学到了哪些跟"园圃耕种的建制"（原文如此）有关的东西？又例如，关于带有稳定架的独木舟及其多样的形式和特殊的分布，当它们被定义为"就大洋洲文化在资源和工艺方面所受到的局限而言，其结构堪称具有最佳的稳定性、适航性和易操作性"[26]的时候，我们又学到了什么呢？再如，关于社会的一般状态以及多得数不清的生活习俗，我们读到如下论断："人类的肌体需求（作者此处举出饮食、保护和繁殖）构成导致文化发展的不可或缺的要素。"[27]然而，这些需求对于人类和动物其实是一样的。同样，我们可以认为民族志学家的中心任务之一是描述和分析不同社会里的复杂的婚姻规则，以及相关的习俗。马林诺夫斯基
19 反对这一点："坦率地说，我认为婚姻的象征性、表象性与仪式性的内涵对于民族学家来说是次要的……婚姻行为的真谛在于通过繁

简有别的仪典公开和公认地表达两个人进入婚姻状态的事实。”[28]那么，还有什么必要到那些遥远的部落去呢？假若长达603页的《美拉尼西亚西北部蛮族的性生活》（*Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*）一书的全部内容仅在此，那么它还会有多大意义呢？同样道理，对于有些部落允许婚前性生活自由，另一些部落却要求贞洁这个事实，我们能借口这些风俗的功能都可以归结为保障婚姻持久就不予重视吗？[29]民族学家感兴趣的东西并不是功能的普遍性——它远非那么确定无疑，况且少了对于同一范畴内的所有习俗及其历史发展的详细研究，它也无法得到确认。诚然，以分析和解释差异为首要（如果不是唯一的）目标的一门学科可以因为只关注相似之处而绕开所有问题。可是，这样一来，它就再也无法把它所追求的普遍性跟它所满足的平庸区别开来了。



也许有人会说，此类不巧闯入比较社会学的做法在马林诺夫斯基的著作里属于例外情形。然而，有一个思想经常出现在他的著作里，即对任何一个社会的经验性观察都能够达到普遍意义上的理据。这个思想犹如一个腐蚀因素，啮噬并且降低了他的那些素以生动丰富著称的阐述的影响力。

对于两性在社会中的价值和功能，特洛布里恩群岛（Tro- 20
briand）土著人有着相当复杂的观念。当氏族里的女子多于男子时，他们引以为傲；女子占少数时，他们就感到沮丧。同时，男性享有优势又被他们当作一个不争的事实，因为男人拥有妻子所不具备的高尚品德。对于一项如此细致的观察，为什么还要用一个突兀而自相矛盾的论断削弱它呢？“就维护家庭及其生存而言，女人和男人缺一不可；所以土著人认为两性具有同等的价值和重要性。”[30]这个

说法的前半部不言自明，后半部则与我们被告知的事实不符。马林诺夫斯基最关注的研究课题莫过于巫术。他的全部著作都贯穿着一个反复出现的论点：无论是世界其他地方还是在特洛布里恩诸岛[31]，巫术都被用于所有那些人类无力完全控制其结果的重要活动和事业[32]。让我们把他的概括性论点暂时搁置一边，先来看看这个论点是如何运用在具体情形中的。

我们被告知，特洛布里恩群岛的土著男子将巫术用于以下场合：园艺、捕鱼、狩猎、独木舟制作、航海、雕塑、妖术及气象预测；女子则将巫术用于堕胎、治疗牙痛和制作草裙[33]。且不说这些活动仅仅反映了“人类无力完全控制其结果的”活动的一小部分，而且即使从这个角度来看，它们之间也是不可比的。为什么偏偏是制作草裙，不是制作干葫芦或者陶器呢？我们知道那些技艺的结果是多么难以把握。如果多了解一些美拉尼西亚的宗教思想史，或者对其他部落的那些显示植物纹理常被视为象征事态变化的现象有更
21 多的了解[34]，那么能否截然断言，这些知识对于更好地理解这种选择都不会有丝毫帮助？我们可以举出另外两篇文字，来说明这种直觉方法的矛盾。在一本论美拉尼西亚人的性生活的著作中，我们得知婚姻的主要原因之一——无论该地还是其他地区——是“度过了青春期的男子往往很自然地倾向于拥有一个属于自己的居所和家室……很自然地渴望（natural longing）拥有自己的子女”[35]。然而在《野蛮社会里的性与压抑》（*Sex and Repression in Savage Society*）（该书给田野考察报告附上了一篇理论评语）一书中，我们又读到以下论点：“男人内心依然保留着一种需要：成为孕期妇女的温存和关心的保护者。然而，这些天赋机制之所以消失，原因是在大多数社会里……男性拒绝承担对后代的一切责任，除非是被社会强制。”[36]真是一种奇怪的“自然倾向”！

这种影响了其整个体系的教条主义和经验论的古怪结合，连马林诺夫斯基的追随者们也未能幸免。例如，玛格丽特·米德（Margaret Mead）夫人便根据两性关系的不同而互补的形式（温存的男子与温存的女子，进攻型的男子与进攻型的女子，进攻型的女子与温存的男子）说明在新几内亚的三个相邻社会的特征。我们欣赏这种优雅的结构[37]。但是，鉴于另外一些观察强调了阿拉贝氏人（Arapesh）专由女子从事的海盗行为[38]，于是令人怀疑米德夫人的阐述过于简单化，判断失之主观。至于这位作者将北美的部落划分为竞争型、合作型和个人主义的三大类[39]，这无异于动物学家竟会 22
按照独居的、合群的和社会性的动物之分划分物种，与一套真正的分类法差之远矣。

实际上，所有这些仓促的提法从来只能把我们研究的民族变成“我们自身社会的反映”[40]，我们自身的范畴和问题的反映；我们不妨疑问，正如博厄斯所深刻洞察到的，它们是否出于一种对历史方法的过高估计，而不是出于与之相反的态度。因为功能主义的方法毕竟是历史学家提出的。1903年，在逐一列举了表明罗马社会某种状态的特点之后，豪泽补充道：“所有这些形成了一个牢不可破的纠结（complexus），所有这些现象都是相互解释的，它们远胜于利用闪米特人（juive）、中国人（chinoise）或阿兹台克人（aztèque）的家庭来解释罗马家庭的演变。”[41]其实这段话马林诺夫斯基也说得出来，不同的只是除了制度以外，豪泽还把事件添加了进去。此外，对于他的断言看来还得做出双重保留，因为对于*演变*是真实的东西，对于*结构*并不一定同样真实；而且，对于民族学家来说，比较研究在一定程度上能够弥补文字资料的缺乏。不过，悖论依然存在：对于进化论和传播论的诠释方法的批评表明，当民族学家自以为研究历史的时候，他研究的恰好是跟历史相反的事情；只有当他

自觉并非在研究历史的时候，他反而像一个出色的历史学家那样行事，并且同样会受到缺少资料的限制。

三

23 那么，民族志方法（就本文开头所规定的民族志一词的严格含义而言）与历史学方法之间有什么区别呢？无论历史学还是民族志，它们研究的社会都跟我们所在的社会不一样。至于这种相异性究竟来自于时间上的距离（不论这段时间多么短暂），还是来自于空间上的距离，或者是由文化的异质性造成的，相对于两者的类似位置而言，都是次要的。这两门学科追求什么样的目标呢？是准确地重新构拟被研究的社会中已经发生或正在发生的事情吗？承认这一说法意味着忘记一个事实，即这两门学科都是跟一些表象系统打交道的，这些表象系统对于群体的每个成员来说因人而异，而且在整体上也有别于调查者的表象系统。最优秀的民族志研究也绝不会把读者变成土著人。同样的一场法国 1789 年革命，对于经历过它的一位贵族与一位无套裤汉来说绝对不是同一个现象，跟一位米舍莱或泰纳式的人物头脑中的 1789 年革命也不会一致①。历史学家与民族志学家所能够做到的，同时也是我们能够期待他们做到的，就是把一项特殊的经验扩展为一般的或者较为一般的经验，让其他国家和别的时代的人们也可以看得到。要做到这一点，历史学家与民族志学家都必须满足同样的一些条件：实践、严谨、同情心和客观性。

---

① 米舍莱（Jules Michelet，1798—1874），法国历史学家，著有《法国革命史》7 卷。泰纳（Hippolyte Taine，1828—1893），法国文艺批评家，著作甚丰，尤以《艺术论》在中国知名。——译者注

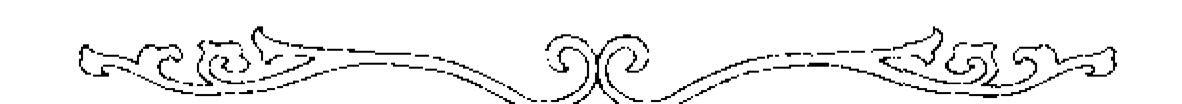
他们如何着手研究呢？这里开始出现困难了。因为历史学与民族志往往被对立起来——甚至在巴黎大学也不例外，借口是前者有赖于研究和评论众多观察者提供的资料，从而可以进行比较和相互印证，后者本质上却可以归结为某一个人的观察。

对于这种批评，人们可以回答说，为了使民族志研究能够克服
这一障碍，最好的办法就是增加民族志学家的数量。不消说，利用 24
先行否定使人丧失对前程的信心是做不到这一点的。另外，由于民族志研究本身的进展，这条论据已经过时了，因为当今尚未被众多调查者研究过的民族十分罕见，他们从不同角度做出的观察跨越数十年，有时甚至达几个世纪。再者，历史学家在研究资料的时候，如果不采用业余民族志学家的证言，他们又能做什么呢？那些人正像当今对波利尼西亚人（Polynésiens）或俾格米人（Pygmées）的调查者一样，往往远离他们正在描述的文化。假如希罗多德、狄奥多雷、普鲁塔克、萨克索·格拉马迪库斯、内斯托留斯[1]都是专业民族志学家，熟悉问题，深知调查工作的甘苦，并且在客观的观察方面训练有素，那么欧洲古代史学者就会取得较少的进展吗？历史学家只要关心自己学科的前途，就绝不应该对民族志学家心存疑虑，而是应当由衷地欢迎他们。

① 希罗多德（Hérodote，约前 484—约前 425），希腊历史学家，被誉为历史学之父。著有《希腊波斯战争史》9 卷本。狄奥多雷（Diodore de Sicile，约公元前一世纪在世），留有巨著《历史图书馆》，涵盖 1 000 多年的古希腊罗马和埃及的历史。普鲁塔克（Plutarque，约 46—120），希腊散文家，著有希腊罗马名人《列传》50 卷，开创了欧洲传记文学的先河。萨克索·格拉马迪库斯（Saxo Grammaticus，约 1150—约 1216），中世纪丹麦历史学家。据说是 16 卷《丹麦史》的作者。内斯托留斯（Nestor），希腊神话中的人物，特洛伊战争的各路英雄中年龄最长者。荷马史诗《伊利亚德》和《奥德赛》均提到他。——译者注

不过，有人出于把两者对立起来的目的而声称历史学与民族志研究的方法并行不悖，其实这只是一种幻觉而已。民族志学家搜集事实，按照与历史学家相同的要求进行表述（如果他是合格的民族志学家）。当跨越足够长的时期的观察结果允许时，历史学家的角色是利用这些工作成果；当获自相当多的不同地区的同类观察使之成为可能时，民族学家的角色也是对之加以利用。无论在哪一种情形下，民族志学家都把可能对历史学家有帮助的资料建立起来。假如资料已经存在，民族志学家又选择了将其主要内容纳入他的研究，那么，这种为一个已有切身体验的社会撰写历史的优势——条件当然是掌握良好的历史学方法——难道不该招致历史学家的羡慕吗？

因此，上述讨论可以归结为历史学与严格意义上的民族志的关系问题。我们想说，这两个学科之间的根本区别不在于对象、目的或方法的不同。两者对象相同，即社会生活；目的相同，即更好地
25 了解什么是人；方法也相同，仅有其中研究手段所占比重不同之别。它们的主要区别在于各自选择了不同的，却是互补的观察角度：历史学围绕着社会生活的有意识的表达活动组织它的数据，民族学则着眼于无意识的条件。



民族学的独特性得之于集体现象的无意识性质，这个提法源于泰勒，尽管提出的方式含糊其辞。泰勒把民族学定义为关于“文化和文明”的研究，随后把文化描写为一个复杂的整体，它包括“知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和作为某一社会的成员的人类所获得的任何其他能力和习惯”[42]。我们知道，就大部分原始民族而言，一项习俗或制度很难找出道德上的理由或者理性的解释。若问土著人，他们只是回答说事情一向如此，归之于神的旨意或祖先

教诲。我们遇到过的诠释方法也总是带有合理化和事后修正的特点。用不着怀疑，藏在实行某种习俗或共享某种信仰的背后的无意识的理由与用来说明它们的道理，两者绝不是一回事。在我们的社会里，每一个人对餐桌规矩、社交礼节、着装方式，以及我们的许多道德、政治与宗教的态度都看得很清楚，然而它们的起源和真正的功能却从来没有获得严肃认真的思考。我们是按照习惯去行动和思考的，至于哪怕是稍微偏离习俗所招致的过度反应，与其说出于有意识地维护人们了解其理由的习俗，倒不如说出自惰性。现代思想的发展肯定助长了对于风俗习惯的批评。可是这个现象对于民族学研究来说并不是一个陌生的范畴，如果说，它的主要根源在于发 26
现新大陆在西方思想界引发了对于民族志研究的一场了不起的觉悟，那么应当说，它正是民族学研究所带来的结果。连当今那些初具形态的事后修正也都趋向于采用同一个无意识的表达方式。集体思维以令人吃惊的极快速度——这证明我们是在跟一些思维和行为方式的某种固有属性打交道——接受了曾经显得放肆无忌的诠释方法，例如母权至上、泛灵论和晚近出现的心理分析，目的都是为了顺利地解决无论意志还是思考都似乎始终抓不住本质的那些问题。

能够以令人钦佩的清醒头脑明确说明文化现象的无意识性质者，非博厄斯莫属。在依据这个观点把文化现象比拟为语言的著述里，他预见到语言学思想后来的发展以及民族学的未来，而我们对后者的前景刚刚才开始有所领悟。博厄斯首先指出，在一部科学的语法出现之前，说话者对于所操语言的结构是不了解的；即使在有了科学语法之后，语言结构继续在说话者的意识之外规范着他的话语，同时迫使他的思想接受一些可以被视为客观范畴的观念框架。博厄斯补充道："语言现象与其他文化现象之间的根本区别，在于前者从来不出现在明显的意识里，后者虽然来自同一个无意识的源

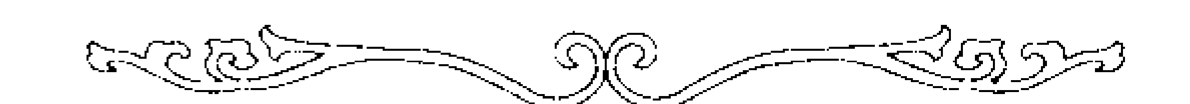
头，却往往上升到有意识思维的层次，从而使二次论证和再诠释成为可能。”[43]但是，这一程度上的差别掩盖不了两者之间深刻的同一性，也无法削弱语言学方法对于民族学研究的样板意义。恰恰相反，“这方面，语言学拥有的巨大优势在于，语言范畴在整体上始
27 终是无意识的，这就使我们能够步步紧跟它们的形成过程，不必担心受到再诠释的迷惑和干扰；这种再诠释在民族学中屡见不鲜，以至于往往无可补救地搅乱了理念的发展史。”[44]

这些见解是在为音位学铺平道路的费迪南·德·索绪尔（Ferdinand de Saussure）的《普通语言学教程》（*Cours de Linguistique générale*）出版前8年提出的，要对它们的深远影响做出估计，我们只有凭借现代音位学的成果才能做到。然而，民族学尚未将这些见解付诸实施。博厄斯大概打算充分利用它们建立美国语言学，而且民族学和美国语言学也多亏了它们才做到了摒弃一些当时尚无人质疑的理论[45]，然而在民族学方面，他表现出的腼腆却步一直束缚了后继者们的手脚。

事实上，博厄斯的民族志分析远比马林诺夫斯基的分析更为可靠和有章法，但是跟马林诺夫斯基一样，他依然停留在个人的有意识的思想层次上。无疑，博厄斯力戒事后合理化和再诠释，而深受这种做法摆布的马林诺夫斯基不过是用他本人的事后合理化和再诠释换下了土著人的；但是，博厄斯仍然采用个别人的想法，他的科学的审慎态度仅仅使他做到剪去其枝叶和剔除其人性的反响。他紧缩了他所比较的范畴的外延，没有在新的层次上予以重组；而且，当他感到分解工作进行不下去的时候，他就拒绝进行比较。然而，使语言比较成为合法的并不是单纯的切分，或者说并不是切分，而是一场真正的分析。语言学家从词语里提取音位的语音现实，再从
28 音位里提取区别性成分的逻辑现实[46]。当他在好几种语言里看到相

同的音位或者说使用同样的对立特征时，他并不把它们当作不同的个体进行比较，因为它们是同一个音位，同一个成分，它们在这个新的层次上保证了不同的经验对象的深层同一性。不是两个相似的现象，而是同一个现象。既是从有意识向无意识的过渡，也是从特殊到一般的过渡。

因此，无论民族学还是语言学，比较并不是概括的依据，而是相反。正如我们所认为的那样，如果精神的无意识活动意味着把一些形式强加给某一内容，而且这些形式对于无论古代的还是现代的、原始的还是教化了的所有精神[47]从根本上说都是相同的——就像对表现在语言行为当中的象征性功能的研究已经明白显示的那样——那么，为了获得同样适用于其他制度和习俗的诠释原则，就必须把握隐含在每一种制度与习俗后面的无意识结构，而且做到这一点也就足够了，条件当然是分析应当相当深入。



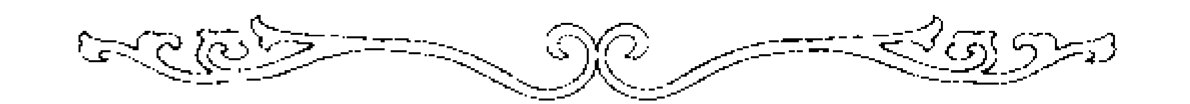
如何获得这种无意识的结构呢？民族学方法与历史学方法在这个问题上殊途同归了。没有必要就此机会提出历时结构的问题，历史知识对于它们来说显然是必不可少的。社会生活的某些发展无疑包含着某种历时结构，但是音位学的例子已经告知民族学家，这方面研究更为复杂，会引起一些跟他们刚刚开始接触的共时结构的研究不一样的问题[48]。况且，共时结构的分析本身也要求不断地求助于历史学。由于历史学把变化当中的各种制度展示出来，只有它才 29
能够把隐含在多种提法当中并贯穿于一系列事件中的深层结构提取出来。让我们回到前文提到的二元组织的问题上。如果我们既不打算毅然决然地把它当成社会发展的一个普遍阶段，也不把它看成唯独发明于某时某地的一个系统，同时又因为对所有二元制度的共同

之处感受颇多，不愿勉强地把后者视为一些独立的和不可比较的历史的内容杂糅不匀的产物，那么剩下的事情就是要对每一个二元社会进行分析，以期透过杂乱无章的规则和风俗，把存在并运行于不同时空环境中的一个唯一的概念程式揭示出来。这个概念程式既不等于这种制度的某一特定模式，也不等于形式多样的共同特征的武断组合。它可以还原为一些关联和对立的关系；它们即使对属于二元组织的民族也无疑是无意识的；不过，鉴于这种无意识性，这些关系即使在从未有过二元组织的民族中也应当存在。

塞利格曼（Seligman）重新构拟了新几内亚的梅凯奥人（Mekeo）、莫图人（Motu）和科依塔人（Koita）在一段相当长时期内的社会演进过程，他们的组织高度复杂，而且受到大量历史因素的不断困扰。战争、迁徙、教派分立、人口压力和争权夺势导致一些氏族和村落消失了，新的群体产生了。然而，身份、数目和分布都不断变化的这些伙伴们仍然被某些关系联结在一起；这些关系的内容同样不断地变化，唯其形式特征历经磨难依然如故。所谓“乌夫阿比”（ufuapie）关系有时是经济的，有时是法权的，有时是婚姻的，有时是宗教的，有时是礼仪的，这种关系在氏族、亚氏族或村落的层次上把必须相互提供捐赠的社会单位成对地组合起来。冯·弗雷-海门多夫（von Fürer-Haimendorf）记述了阿萨姆邦
30 （Assam）的某些村落，那里的婚姻交换频频遭到同村青年男女之间或者相邻村落的对抗者之间的争斗的影响。这些纠纷表现为某一群体撤出，甚至有时被斩尽杀绝。然而，这种循环每一次都获得恢复，或者通过交换结构的重组，或是通过接纳新伙伴。再有，加利福尼亚的莫诺人与尧库特人（Yokut）的村落有些拥有二元组织，有些则没有；这使我们能够研究同一个社会的概念程式如何透过或者超然于一个具体而确定的制度形式得到实现。所有这些情形中都

有某个东西被保存下来，可以通过历史考察，利用某种过滤的办法逐步看出它的面目，即滤掉制度和习俗当中那些不妨称之为“咬文嚼字”的内容，只保留结构性成分。就二元组织的情形而言，看来此类成分有三种：对于规则的硬性要求；能够即时整合自我与他人的对立的一种互惠性观念；馈赠的综合性特点。这些因素在所有被研究的社会里都可以看到，而且能够解释那些分化不那么显著的做法和习俗；我们知道，即使在没有二元组织的民族那里，这些做法和习俗也履行着跟二元组织相同的功能[49]。

所以，对于历史进程以及社会现象的有高度意识的表现，民族学不可漠然处之。不过，民族学确实跟历史学家一样对它们深切关注，但其目的却是利用逐步收缩的办法，把与事件和思考有关的东西从它们当中彻底清除。民族学的目标是超越人们就自身的变异过程所制造的那些有意识的和每次都不一样的影像，列出一张罗列所有无意识的可能性的清单；这些可能性的数目并非无尽无休；这张清单以及每一种可能性跟所有其他可能性之间或相容或不相容的关系能够为历史发展提供一个逻辑架构；历史发展也许难以预见，但
从来都不是任意发生的。正是在这个意义上，马克思的名言“人类 31
创造自己的历史，却不知道自己正在创造历史”，其中第一个判断项便是对历史学的辩护，第二个判断项是对民族学的辩护。它同时也表明，这两种方法是不可分割的。



这是因为，虽然民族学家主要分析社会生活的无意识成分，但是如果据此认定历史学家对这些成分毫无了解，则是十分荒唐的。历史学家对社会现象的解释，无疑地首先追求以体现这些现象的具体事件为依据，以及某些个人思考和亲历这些现象的方式。可是，在逐步推进的过程中，为了把握并解释那些被看成是人们的表象与

行为（或者一部分人的表象和行为）所带来的后果，历史学家十分明白，而且越来越明白，他们应当求助于整个无意识加工活动的武库。一部政治史如果仍循事后合理化与再诠释的思路，将历代王朝和战争排排座，便无法满足我们时代的要求。一部经济史基本上就是无意识的运作过程的历史。正因如此，任何一部优秀的历史著作——我们要马上举出其中一部杰作——都必然受到民族学成果的浸润。吕西安·费布韦（L. Febvre）在《16世纪的无信仰问题》一书中便常常借助于一些心理态度和逻辑结构，它们是仅凭研究土著文本一类的资料只能间接地触及的，因为说话者和写作者的意识当中一直就没有这些东西；例如缺乏术语和测量尺度、不准确的时间表示法、多种不同工艺的共同特征，等等[50]。所有此类指标既是历史学的，又是民族学的，因为它们超越了那些没有一条属于这个方
32 面的证据，理由自不待言。

所以，如果认为，从研究有意识的内容到无意识的形式，在这条了解人类的道路上历史学家与民族学家是背道而驰的，这个看法是不准确的。其实两者的大方向是相同的。虽然在每一方看来，它们步调一致地开始远行的方式不一样——历史学家透过显而易见进入隐藏不彰，民族学家透过个别进入一般——但是这一点丝毫改变不了他们在基本方法上的同一性。不过，在一条大方向和历程均相同的道路上，唯一不同的是它们的取向。民族学家向前迈进，寻求通过他们从未忽视的有意识现象，进一步了解他们所面对的无意识现象；历史学家似乎可以说是倒退着前行，同时眼睛紧盯着具体的和个别的活动；只有在为了从某个更丰富更全面的角度进行观察的时候，他们的目光才会从这些活动移开。真是一位双面亚努斯①。

① 罗马神话中的门神 Janus，有前后两张面孔。——译者注

总之，有了这两门学科的紧密结合，我们才能将整个旅程尽收眼底。

最后一条意见可使我们的看法更加明确。按照传统的做法，历史学与民族学是靠它们各自研究的社会是否拥有文字资料来区分的。这种区分并没有错。但是，我们不认为这是一种本质的区分，因为，与其说这一区分能够解释那些我们试图阐明的深刻的特征，倒不如说它产生于后者。毫无疑问，在大多数所谓的原始社会里，文字资料的缺失迫使民族学家不得不发展出一些专门的方法和技术，用来研究那些由于没有文字而在所有表达层次上仍属不完全自觉的活动。但是，这一局限除了往往能够被一些非洲和大洋洲民族的极为丰富的口头传统所克服以外，不应被认为是一个严峻的障碍。民族学对于例如古代墨西哥、阿拉伯世界和远东等拥有文字的民族深感兴趣；同时也重建了那些没有文字的民族的历史，例如祖鲁人。这里的问题仍然是取向的不同，而不是对象的不同，是如何
利用两套办法组织那些并没有表面上那么繁杂的数据的问题。民族 33
学家尤其对那些无文字记载的东西感兴趣，这倒并非因为他们研究的民族不会写字，而是因为他们感兴趣的东西跟人们通常想留在石头或纸上的东西不是一回事。

时至今日，由于古老的传统和现时的需要，某种分工助长了这一区分在理论与实践两方面发生混淆，进而造成了民族学与历史学的过度分离。只有到了民族学与历史学合作研究现代社会的那一天，人们才会充分地评价两者的合作成果，也才会心悦诚服地认为，无论此时还是彼时，缺少任何一方双方都将一事无成。

注释

[1] 本文最初以同一题目（Histoire et ethnologie）发表于 *Revue de Métaphysique et de Morale*，54，n°3-4，1949，pp. 363-391。

[2] H. Hauser: *L'Enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903 E. Simiand: Méthode historique et Science sociale, *Revue de synthèse*, 1903.

[3] 这一点在19世纪末成为现实。但不应忘记，历史上社会进化论是先于生物进化论出现的。

[4] L. A. White: Energy and the Evolution of Culture, *American Anthropologist*, n. s., vol. 45, 1943; History, Evolutionism and Functionalism..., *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1. 1945; Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3. 1947.

[5] E. B. Tylor: *Primitive Culture*, Londres, 1871, Vol. 1, p. 7.

[6] E. B. Tylor: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londres, p. 3.

[7] E. Durkheim et M. Mauss: De quelques Formes primitives de classification, *L'Année sociologique*, vol. VI, 1901-1902.

[8] R. H. Lowie: Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *American Museum of Natural History*, *Anthropological Papers*, vol. 2, 1913. L. SPIER: The Sun-Dance of the Plains Indians, *id.*, vol. 16, 1921. A. L. Salt: Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, vol. 6, Berkeley, 1941.

[9] F. Boas: History and Science in Anthropology: a Reply; *American Anthropologist*, n. s. vol. 38, 1936, pp. 137-141.

[10] 同上。

[11] F. Boas: The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), In: *Race, Language and Culture*, New York, p. 276.

[12] 同上，第277页。

[13] F. Boas: Revolution or Diffusion? American Anthropologist, n. s., vol. 26, 1924, pp. 340-344.

[14] F. Boas: History and Science in Anthropology: a Reply, 出处同前。

[15] F. Boas: The Methods of Ethnology, *American Anthropologist*, n. s,

vol. 22，pp. 311-322.

［16］同上。

［17］R. Benedict：Franz Boas as an Ethnologist，In：*Franz Boas*，1858-1942，*Memoir of the American Anthropology Association*，n°61，1943，p. 27.

［18］此处并非针对博厄斯的考古学工作，它们属于考古学，不属于民族学；同样也并非针对他关于某些神话的主题的传播的研究，它们属于借助民族志资料进行的历史研究。同样，P. 李维博士（L. Livi）在提出他的关于美洲原始殖民的假说时，在纯为历史学的研究中运用了考古学、语言学和民族志方面的资料。以上这些做法必须从历史学的观点对待。这样的说明也适用于里弗斯（W. H. R. Rivers）的某些工作。

［19］A. L. Kroeber：History and Science in Anthropology，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 37，1935，pp. 539-569.

［20］F. Boas：History and Science in Anthropology：a Reply. 出处同前。

［21］R. H. Lowie：American Culture History，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 42，1940.

［22］B. Malinowski：The Present State of Studies in Culture Contact，*Africa*，vol. 12，1939，p. 43.

［23］B. Malinowski：Culture as a Determinant of Behavior，In：*Factors Determining Human Behavior*，*Harvard Tercentenary Publications*，Cambridge，Mass. p. 155. 他在随后一页也谈到"那些古怪而肮脏的习俗"，从中毕竟可以找出"一个实用和理性的原则的内核"。不过，这是向 18 世纪倒退，向不好的方面倒退。

［24］F. Boas：Some Problems of Methodology in The Social Sciences，In：*The New Social Science*，Chicago，1930，pp. 84-98.

［25］B. Malinowski：Culture（词典条目），In：*The Encyclopædia of the Social Sciences*，New York，第 4 卷，第 625 页。

［26］同上，第 627 页。

［27］同上。此外，在马林诺夫斯基看来，在从一般向特殊的过渡过程中

没有必要作任何区分："正如我们在马萨伊人中看到的，文化是满足人的肌体的基本需要的手段。"至于爱斯基摩人，他说："他们在与性有关的问题上的态度与马萨伊人相同。他们也拥有一种类型相似的社会制度。"见 *Culture as a Determinant of Behavior*，前引，p. 136，140。

[28] 参见马林诺夫斯基为 H. Ian Hogbin，*Law and Order in Polynesia* 一书撰写的"序言"，London，1934，pp. 48-49。

[29] B. Malinowski：Culture（词典条目），前引第 630 页。

[30] B. Malinowski：*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*，Londres-New York，1929，vol. 1，p. 29.

[31] B. Malinowski：Culture（词典条目），前引第 634 页下。

[32] B. Malinowski：*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*，前引，注 30，第 40 页。

[33] 同上，第 43～45 页。

[34] F. Boas，*The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*，Washington，1895. M. Griaule，Masques Dogons，Paris，1938；Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons，*Psyché*，vol. 2. 1947.

[35] B. 马林诺夫斯基，前引，第 1 卷，第 81 页。

[36] B. Malinowski，*Sex and Repression in Savage Society*，Londres-New York，1927，p. 204.

[37] M. Mead，*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*，New York，1935，p. 279.

[38] R. F. Fortune：Arapesh Warfare，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 41，1939.

[39] M. Mead（ed.），Competition and Cooperation among Primitive Peoples，Londres-New York. p. 461.

[40] F. Boas，History and Science in Anthropology：a Reply，出处同前。

[41] H. Hauser，前引第 414 页。拜尔（H. Berr）、费布韦（L. Febvre）和比海尼（H. Pirenne）等人有关方法论的著作里也有类似的宣示。

[42] E. B，Taylor，*Primitive Culture*，前引，第1卷，第1页。

[43] F. Boas（ed.），*Handbook of American Indian Languages*，Bureau of American Ethnology，Buletion 40，1911（1908），part I，p. 67.

[44] 同上，第70～71页。

[45] 在印欧语言学者仍然深信"原始母语"的理论的时代，博厄斯证明了某些美洲语言所共有的特征既有可能来自一个共同的源头，也可能是发生在亲缘性地带里的二次构成所造成的。特鲁别茨科伊后来又将同一假说运用于印欧语言的现象。

[46] R. Jakobson：Observations sur le classement phonologique des consonnes，*Proceedings of the Third International. Congress of Phonetic Sciences*，Gand，1938.

[47] 参阅本人的论文：L'efficacité symbolique，*Revue de l'Histoire des religions*，n° 385，I，1949（即本书第十章）。

[48] R. Jakobson：Prinzipien der historischen Phonologie，*Travaux du Cercle linguistique de Prague*，vol. 4.

[49] C. Lévi-Strauss：*Les Structures élémentaires de la parenté*，Paris，Presses Universitaires de France，1949（Paris-la Haye，Mouton，1967），Chap. VI et VII. 6，7.

[50] L. Febvre：*Le Problème de l'Incroyance au XVIe siècle*，2e éd.，Paris，1946.

第二章 语言学和人类学中的结构分析[1]

37 语言学无可置疑地属于社会科学，但地位十分特殊，因为跟其他社会科学不同，它所取得的成就要大得多。语言学大概是唯一的一门能够以科学自称的社会科学；只有语言学做到了两者兼备：既有一套实证的方法，又了解交给它分析的那些现象的性质。这种独享其尊的地位引来一些追附的现象，因为语言学家经常看到，相邻但不同的学科的研究人员会从它的榜样当中获得启发，试图走它的道路。那么，**贵族应当有贵族的样子**：一份像《词语》（*Word*）这样的语言学期刊不应该局限于仅仅推出纯语言学的论文和观点，对于那些亟盼从现代语言学学到一条途径，从而找到有关社会现象的实证知识的心理学、社会学和民族志等方面的专家也应该

敞开大门。马歇尔·莫斯20年前就写道："假如社会学当初处处效仿语言学家的榜样，那么它现在肯定会先进得多……"[2]这两门学科的方法之间存在着相似性，因此它们负有相互合作的特殊义务。

语言学在有关亲属关系问题的研究中能为社会学家提供什么样 38
的帮助，这一点自施雷德（Schrader）的著作发表以来[3]已经没有必要论证了。语言学家和文献学家早已指出（见施雷德和罗斯的论文[4]），关于古代家庭中的母系遗存的假设是站不住脚的，而当时众多社会学家还死抱着它不放。语言学家向社会学家提供的词源学证据导致在某些亲属称谓之间建立一些并非一望可知的联系。反过来，社会学家也能够让语言学家了解一些习俗、实际规则和禁律，从而可以理解某些语言特征何以持久不变，某些词项或者词项组合何以不稳定。在最近的一次纽约语言学会的会议上，儒连·彭方特（Julien Bonfante）先生阐述了他的观点，他专门提到表示"叔舅"的名词在一些罗曼语族的语言里的词源；例如，希腊语θείος在意大利语、西班牙语和葡萄牙语里变成了zio和tio；他补充道，意大利有些地方管叔舅叫barba。"胡须"，"天神般的"叔舅！这些称谓语给社会学家提供的启示多么丰富！这立即让我们想起已故的霍卡特（A. M. Hocart）关于叔舅关系的宗教特点和母方亲戚偷窃牺牲祭品的研究[5]。对于他所搜集的现象不论应当做出什么样的解释（他本人的解释肯定不会令人完全满意），有一点却毫无疑问：语言学家通过把那些已经消失的关系在语言里的顽强存在揭示出来，为找到问题的解决办法出了力。与此同时，社会学家为语言学家解释了后者的词源学的来由，并且确认了其有效性。较为晚近的时候，保 39
罗·K·贝内迪克特（Paul K. Benedict）从语言学角度考察了南亚地区的亲属关系的系统，从而为该地区的家庭社会学的研究做出了重要贡献[6]。

不过，在以上述方式工作的同时，语言学家和社会学家却各走各的道路。确实，他们在途中会不时停下脚步，相互通报一些成果；可是这些成果出自不同的方法，从来没有任何人尝试把此方所取得的技术和方法上的进步跟彼方分享。这种态度可以从人们当时所处的时代得到解释：语言学研究当时主要以历史分析为基础，相对于同代人所从事的民族学研究，差别与其说是本质上的，不如说是程度上的。语言学家拥有较为严谨的研究方法，取得的成果较为牢靠；社会学家可以学习他们的榜样，“放弃那种把对于当今种族的空间观察当作分类的基础”[7]的做法。不过，人类学和社会学所期待于语言学的毕竟只是一些教诲，没有任何东西能够预示一道骤然显现的光明[8]。

音位学的诞生打破了这一局面。音位学不仅仅是刷新了语言学的前景而已，因为这么大规模的变化不会局限于某一个别学科。与原子物理学在所有精密科学当中所起的革新作用相比，音位学在社会科学当中起到的革新作用绝不逊色。那么，如果在最广泛的意义上试着观察这场革命的后果，我们能够看到什么呢？这个问题的答
40 案是由音位学的杰出大师特鲁别茨柯伊（N. Troubetzkoy）提供的。在一篇纲领性的论文里，他把音位学的研究方法归结为四条根本性的做法[9]：第一，音位学透过**无意识**的语言现象进入语言现象的**有意识的深层结构**；第二，音位学拒绝把语音单位看成独立的实体，而是把它们之间的**关系**当作分析的基础；第三，音位学引进了系统的概念：“当前的音位学并不止于宣布音位永远是一个系统的成员，它还**指出**具体的音位系统并阐明它们的结构”[10]；第四，音位学的目的在于揭示普遍法则，要么通过归纳的方法，要么……逻辑地推演出来，从而赋予这些法则以绝对的性质[11]。

于是，破天荒头一次，一门社会科学做到了把一些必然的关系

明确建立起来。这也是上述特鲁别茨柯伊的最后一句话的意思。前面的规则是说语言学如何入手才能达到这一结果。本文的任务并非阐明特鲁别茨柯伊的期许如何持之有故，因为当今绝大多数语言学家在这一点上的看法似乎是一致的。但是，当在有关人的科学里发生了一件如此重要的事情的时候，其他相邻学科的代表们不仅可以，而且必须立即验证它的后果，以及它对于不同范畴的现象是否适用。

新的前景于是出现了。这已经不再是那种偶尔为之的合作，即语言学家和社会学家分别埋头各自的工作，仅仅不时地相互提出一些可能使对方感兴趣的问题。社会学家在研究跟亲属关系有关的问题时（也许研究别的问题时也是如此），发现自己所处的局面跟音位学家十分相似，因为表达亲属关系的词项跟音位一样，都是意义成分，它们照样必须归入系统才能获得意义。“亲属关系的系统” 41
跟“音位系统”一样，都是头脑在无意识思维的阶段建立起来的；最后，重复出现在世界上相距遥远的不同地区和迥异的社会里的那些亲属关系的形式、婚姻规则、某些类型的亲属之间同样必须谨守的态度等，都使我们相信，这些可以观察到的现象无一例外地全都来自一些普遍的隐性法则的作用。所以，问题不妨这样表达：亲属关系诸现象是**在另一范畴内的现实当中**跟语言现象**同类**的现象。那么，如果利用跟音位学所使用的方法形式上相似的方法（如果不是在内容上相似的话），社会学是否能够取得跟语言学新近取得的相似的进步呢？

再进一步观察，我们就会更加心悦诚服地投身于这一前景：当今有关亲属关系问题的研究所面临的局面恰好跟处于音位学革命的前夜的语言学无异，两者遇到的困难看来也是相同的。里弗斯的一些尝试跟首先到历史当中寻找解释原则的老派语言学非常相似：两

种情形都单凭——或者基本上单凭——历时研究去解释共时现象。当特鲁别茨柯伊把音位学跟老派语言学加以比较的时候，他把前者定义为一种“结构主义和彻底的普适主义”，截然对立于他说的早期各学派的个体主义和“原子主义”。而且，他是在一个经过深刻修正的前景当中看待历时研究的：“在每一个特定的时刻，音位系统都是在趋向一个目标的倾向的引领下发生演化的……这一演化因而拥有一种意义，一个内在的逻辑，历史音位学的使命便是对之做出解释。”[12]受到特鲁别茨柯伊和雅各布逊（R. Jakobson）批评的
42 “个体主义”和“原子主义”的解释方法完全以历史偶然性为基础，它们其实跟通常用于亲属关系问题的解释方法如出一辙[13]。每一个术语的细微之处，每一条特殊的婚姻规则，都跟一种不同的习俗拉上了关系，被视为它的后果或者遗存。人们于是陷入了一大堆零碎的细节。却无人考虑以下这个问题：被当作共时性组合看待的亲属关系系统，既然可以是由数种不同的制度（多半尚属假设）相混而导致的任意性结果，为什么在发挥作用时依然具有一定的规律性和效力[14]？

不过，把音位学方法移入对原始社会学的研究，一开头就会遇到一个困难。音位系统和亲属关系的系统之间的表面相似性是那么显著，转眼间就会把我们引入歧途。在形式处理方面，歧途就是把亲属称谓语混同于语言的音位。我们知道，为了达到某种结构规则，语言学家把音位解析为“区别性成分”，从而可以把它们按照一组或数组“两个对立项”组织起来[15]。社会学家对于一个特定的亲属关系的系统里的称谓语，可能也会利用相似的办法试着分解。例如，在我们的亲属关系的系统里，父亲这一称谓语在性别、相对年龄和辈分等方面具有正面的含义，但不具备任何外延，也不能反映姻亲关系。我们于是可以追问，对于每个系统来说，哪些关系已

经得到了表达？在辈分、外延、性别、相对年龄、亲缘关系等方面，这个系统内部的每一个称谓语拥有什么样的含义——正面的也好？负面的也好？就像语言学家在“深层音位”阶段发现了他们的规则那样，或者像物理学家在微分子阶段即原子层次上所做的那样，我们也希望在这一“微观社会学”的阶段找到结构方面的最普 43
遍的规则。我们不妨从这个方面释读戴维斯和沃纳的有趣的探索[16]。

可是，接下来出现了3条反对意见。首先，真正的科学分析应该真实、简单和有解释力。例如，音位分析得出的区别性成分便具备心理、生理以至物理3个方面的一种客观存在；这些成分的总数小于用它们组合成的音位的总数；再者，它们能够让我们理解并重建系统。从上述假设里绝对得不出这一类的结果。我们刚才想象的那种亲属称谓语的处理办法仅在表面上像是一种分析，因为它的结果实际上比原则更为抽象。我们不是走向具体，而是离具体越来越远，最终的系统将只能是观念性的，假如它确实有的话。其次，戴维斯和沃纳的实验证明，利用这一办法得到的系统远比实验数据更复杂和难解释得多[17]。最后一点，这种假设没有任何解释力，因为它不能让我们理解系统的性质，更不用说重新构拟这个系统的起源了。

为什么会失败呢？实际上，方法上的生搬硬套是违背语言学家的精神的。亲属称谓不仅仅是一种社会学的存在，它们同样也是话语的成分。当我们急于把语言学家的分析方法移植到亲属称谓上面的时候，不应忘记，既然它们属于词汇的一部分，所以它们不是类 44
比地而是直接地隶属于语言学的方法。语言学也正是这样教导我们的：音位学分析并不直接作用于词语，而是仅仅作用于被预先分解为音素的词语。词汇阶段不存在必然关系[18]。这句话适用于包括亲属称谓在内的所有词汇成分。这句话既然适用于语言学，照理也应

该适用于一门关于语言行为的社会学。因此，我们正在讨论其可能性的此类尝试，其目的在于将音位学方法推而广之，可是它们忘记了这一方法的基础。在一篇今日已成旧论的文章里，这个困难早就被克鲁伯预料到了[19]。他之所以得出了亲属关系的结构分析完全不可行的结论，是因为语言学本身那时尚在一种语音的、心理的和历史的分析当中裹足不前。的确，社会科学必须分担语言学的局限性，但同样能够从语言学的成果当中获益。

我们同样不应忽视一种语言的音位总表和一个社会的全套亲属称谓之间的深刻不同。我们对于前一种情形里的功能没有什么疑问，因为我们都知道语言是做什么用的：用于沟通。然而，曾被语言学家长期忽略，唯有音位学才使它得以发现的恰恰是语言为达到这一效果所运用的手段。功能显而易见，系统隐而不露。在这方面，社会学所处的局面正好相反：自从有了刘易斯·H·摩尔根（Lewis H. Morgan）的工作以来，我们就知道亲属称谓形成系统，可是我们一直不知道这些称谓是做什么用的。由于对这种初始局面缺乏认识，对亲属称谓所做出的分析大多陷入不折不扣的同言重复。这些同言重复只说明显而易见的东西，忽略了尚未被认识的东西。

45 这么说并不意味着应当放弃对亲属关系的整套语汇进行梳理和揭示其含义。但是，至少应当承认一门有关词汇的社会学所引起的特殊问题，以及那些把它的方法跟语言学方法结合起来的关系所蕴含的歧义性。基于这个理由，比较可取的做法是把讨论限定在展现出简单的类似性的一种情形里。很幸运，我们拥有这种可能性。

实际上，通常所谓“亲属关系的系统”涵盖着两类迥然不同的现实。首先是那些表达不同类型的家庭关系的称谓语。然而，表达亲属关系并非只靠一套语汇。使用称谓语的个人或者团体感到（或者感觉不到，依情形而定）彼此被维系在某种行为规范当中，例如

尊敬或亲昵、权利或义务、友爱或敌视。因此，除了我们建议叫作称谓语系统（严格地说，它形成一个词汇系统）的东西以外，还存在着另外一个同属心理和社会性质的系统，我们不妨称之为态度系统。不过，如果（正如上文所指出的）研究称谓语系统确实将我们置于一种跟研究音位系统既相似又相反的局面当中，那么可以说，这一局面在态度系统中又“颠倒过来”了。根据我们的猜想，态度系统的作用在于保障群体内部的凝聚和平衡，可是我们不了解各种态度之间的现有关联属于什么性质，也看不到它们的必然性[20]。换言之，跟语言行为的情形一样，我们知道功能，却不了解系统。

所以，在称谓语系统和态度系统之间，我们看到了一种深刻的 46
不同。在这一点上，如果拉德克利夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown）有时确如人们所诟病的那样，以为态度系统不过是称谓语系统在情感方面的表达或者流露[21]，那么我们对他的这个意见不敢苟同。在过去的几年当中，已经提出了大量的涉及一些群体的例证，说明它们的亲属关系的称谓总表并不能准确地反映家庭的态度，反之亦然[22]。如果以为亲属关系的系统在任何社会里都是调节个人之间的关系的主要手段，那就错了；即使在亲属关系的系统已经分配到这个角色的社会里，它在扮演这个角色时也有程度上的差异。再者，必须始终分清两类不同的态度：首先是那些分散的、未定型的、尚未制度化的态度，可视之为称谓语在心理上的反映或者衍生物；跟此类态度并存或除此以外，还有一些风格固定、非有不可的态度，它们通过禁忌或特权得到规定，通过固定化的礼仪得到表达。这一类态度并非自动地反映全套称谓语汇，它们往往表现为事后修正，用于排解和克服称谓语系统的内在矛盾和不足。这一综合的特点在澳大利亚的维克芒坎人（Wik Monkan）当中表现得极为显著。在这个群体里，享有开玩笑的特权便能够裁决以下两种关系之间的矛

盾：一个是婚前将两个男子联系起来的亲属关系，另一个是理论上必须假定存在的双方关系，以便解释为什么他们跟两个并没有对应
47 关系的女人结婚[23]。两个可能的语汇系统之间存在着矛盾，对于态度的重视则显示人们在尽力整合或克服称谓语之间的这种矛盾。我们可以毫无困难地跟拉德克利夫-布朗一道承认，存在着“术语和系统的其他部分之间的真正的相互依存的关系”[24]。在他的批评者当中，至少有一部分人从态度跟整套语汇之间缺乏严格的平行性这一点出发，得出了两者为彼此独立的范畴的错误结论。不过，这两个相互依存的范畴不是一种一一对应的关系。态度系统其实是针对称谓语系统的一种动态的整合活动。

因此，即使就两个系统之间存在功能性关系的假设而言——我们毫无保留地赞同这一假设，出于方法上的考虑，我们也有权把分属各个系统的问题当作不同的问题处理。这正好是我们打算在舅父这个问题上所要做的事情，我们有充分理由可以把这个问题当作任何有关态度的理论的出发点。我们将试图阐明，把音位学家使用过的方法不走样地移植过来，可以使我们对这个问题看得更清楚。社会学家之所以特别关注这个问题，是因为在一大批原始社会里，舅甥关系看来都是一场重要进展的焦点。但是，只看到它如此频繁出现还不够，必须找出其中的理由。

让我们很快地回顾一下这个问题的各个发展阶段。整个 19 世纪，直到哈特兰[25]（Sydney Hartland）为止，人们都喜欢用母系社会的遗存来解释舅父的重要性，但母系社会本身完全是假设性的；
48 对照欧洲的例证，其可能性尤其可疑。此外，里弗斯（W. H. R. Rivers）曾经把舅父在印度南部的重要性诠释为一种旁系兄弟姐妹通婚的残余[26]，他的这一尝试仅落得一个可悲的结果，即连里弗斯本人也不得不承认，他的解读方法无法说明问题的所有方面，从而

只好退守一条假设：要理解某一个别制度的存在，必须求助于好几种当今已经消失的极不相同的习俗（表亲通婚仅为其一）。于是，原子主义和机械论得以大行其道[27]。事实上，直到罗维（R. H. Lowie）发表了关于母系社会的复杂机制的重要论文后[28]，我们称之为舅父研究的“现代阶段”方才开始。罗维指出，那种被征引或假定的舅父与母系制度之间的关联性是经不起推敲的。实际上，舅甥关系不但往往跟母系制度相关，而且也跟父系制度相关。母权制度的直接后果或遗存的说法是解释不通舅父的角色的，它不过是那种“把一定的社会关系与一定的亲属关系形式——不论母方还是父方——结合起来的极为普遍的倾向”的一种特殊运用。罗维于1919年首次提出的这个原则认为，存在着一种为态度定性的倾向，这个原则是有关亲属关系的理论的唯一正面的基础。但是，罗维也给我们留下了几个没有得到回答的问题：我们所说的舅甥关系究竟是什么？我们会不会在同一个字眼下面混淆了极为不同的习俗和态度？再者，如果确实存在一种把所有的态度加以定性的倾向，为什么只有某些态度才跟舅甥关系相结合？依照被观察的群体的不同，为什么不能是随便任何一种态度呢？

让我们此处附带地强调一下出现在这个问题的进展与语言学思想的某些阶段之间的明显相似性。可能出现在人际关系领域里的态 49
度数目实际上是有限的；同样，在人的生命的头几个月内，发音器官能够拼出和实际发出的语音也为数不多。然而，每一种语言从所有可能的语音里都只选取了不多的一些语音。语言学对此提出的问题有两个：为什么某些语音被选中？被选中的一个或多个语音跟所有其他语音之间是什么关系[29]？上述有关舅父问题的简单回顾正好处于相同的阶段：跟语言一样，社会群体可以支配的心理和生理资源极为丰富；跟语言一样，社会群体只留取了其中某些成分，这些

成分当中至少有一些是跨越极为迥异的文化依然不变的，而且总是组合为多种多样的结构。于是我们要问：这种甄选的理由何在？这些组合有哪些规律可循？

在有关舅甥关系的专门问题上，我们最好还是回到拉德克利夫-布朗的研究上来。在一篇关于南非的舅父的著名论文中，他首次试图揭示和分析不妨称为“给态度定性的普遍原则”的各种表现方式[30]。这里只需很快地回顾一下这篇今天已成经典的论文的基本论点。

按照拉德克利夫-布朗的看法，舅甥关系这个术语涵盖两个命题相反的态度系统。其中一种情形是舅父反映着家庭的权威，令人生畏和服从，拥有对外甥的权利；另一种情形是外甥反过来对舅父行使亲密性的特权，多少把他当成牺牲品对待。其次，在甥对舅、子
50 对父的两种态度之间存在着关联性。我们在这两种情形下都看到了两个相同然而颠倒的态度系统：在父子关系亲密无间的群体里，舅甥关系严谨不苟；如果父亲是家庭权威的严肃体现，舅父就会受到无拘无束的对待。于是，两种态度的群体形成了音位学家所说的两组对立。对于这种现象，拉德克利夫-布朗在他的论文的结尾建议作如下解说：说到底，继嗣关系决定着这些对立组合的含义。在父系制度下，父亲或者父系继嗣代表着传统权威，舅父被视为“男性母亲”，受到通常跟母亲相同的对待，有时甚至可以用母亲的名字直呼舅父。这一局面在母系制度下颠倒了过来：舅父代表权威，温情和亲密无间的关系则锁定在父亲及其世系上面。

对拉德克利夫-布朗的这个重要贡献很难评价过高。在进化论玄学的高谈阔论遭到罗维的大刀阔斧的批评之后，现在轮到在实证的基础上进行综合了。我们说，拉德克利夫-布朗的努力未能一蹴而就地达成他的目标，然而这并不意味着我们降低了对这位伟大的英国社会学家所应当怀有的敬意。所以，让我们确定一下拉德克利夫-布

朗的论文遗留下来的几个未获解答的令人望而生畏的问题：首先，舅甥关系并非出现在所有的母系制度和父系制度里，它在一些既非前者亦非后者的系统当中有时也能看到[31]。其次，舅甥关系并非一种只有两个词项的关系，它拥有四个词项：兄弟、姐妹、姻兄弟、甥侄。拉德克利夫-布朗的那种诠释方法把某些成分从一个整体性的系统里任意地剥离出来，然而这种系统应当作为一个整体来处理。下面用几个例子来说明这一双重困难。

在美拉尼西亚的特洛布里恩诸岛上，土著民族的社会组织以母 51
系继嗣、父子之间自由和亲密无间以及一种明显的对抗型的舅甥关系为特点[32]。与此相反，高加索地区（Caucase）处于父系制度下的柴尔凯斯人（Tcherkesses）却让父子之间充满敌意，舅父则帮助外甥，外甥结婚的时候还要送给他一匹马[33]。至此我们仍未超出拉德克利夫-布朗的程式的范围。不过，让我们看看这个问题所涉及的其他家庭关系：马林诺夫斯基曾经指出，特洛布里恩岛上的夫妻生活在一种温情的亲密气氛当中，双方关系呈现互惠性。支配着兄弟和姐妹双方关系的反而是一种极其严厉的禁律。高加索在这方面的情形又如何呢？在那里，兄弟和姐妹之间是一种温情的关系；甚至在普沙瓦人（Pschav）那里，一个独生女甚至会“收养”一个“兄弟”，充当她身边的压床童男，而这在习惯上是个应由兄弟担当的角色[31]。然而，夫妻之间的情形又完全不同了：一个柴尔凯斯人不敢同妻子一道公开露面，只能私下里探访妻子。按照马林诺夫斯基的说法，对于一个特洛布里恩男人来说，如果说他长得像他的姐妹，那是无以复加的侮辱。这一禁忌在高加索的对等物是严禁向一个男人打听他妻子的健康状况。

观察柴尔凯斯型和特洛布里恩型的社会，仅是研究父/子、舅/甥两种态度之间的关联还不够。这种关联只是一个完整的系统的一

个侧面，这一系统里还有相互有机地联系着的四种关系：兄弟/姐妹，丈夫/妻子，父/子，舅/甥。上文举出的两个群体分别提供了
52 同一法则的两种运用，这条法则可以这样表述：在两个群体中，舅甥关系之对于兄弟与姐妹之间的关系，正好相当于父子关系之对于夫妻关系。所以，掌握了一对关系便永远可以推演出另一对关系。

现在让我们看看其他情形。在波利尼西亚群岛的汤加人（Tonga）当中，继嗣关系跟柴尔凯斯人一样同属父系制度。夫妻关系似乎公开而和谐：家庭内部很少争吵，妻子虽然往往享有高于丈夫的地位，却“不会萌生丝毫反抗丈夫的念头……在所有家庭内部的问题上，她都自愿地服从于丈夫的权威。”同样，舅甥之间也存在着最大的自由：外甥是“法鲁”（fahu），超乎法律之上，可以对舅父做出任何放肆行为。父子关系跟这种随便的关系恰恰相反：父亲是“塔普”（tapu），儿子不可以触摸父亲的脑袋和头发，不可以在父亲吃饭的时候碰他，不可以在他的床上睡觉，不可以用他的枕头、分享他的饮水和食物，以及把属于他的物品拿去玩耍。不过，塔普当中最重要者莫过于兄弟和姐妹不可共处一室[35]。

在新几内亚的库图布（Kutubu）湖畔，当地土著人虽然同样属于父系制度并实行从夫居，但提供了一个跟上述情形结构相反的案例。威廉斯（F. E. Williams）就此写道：“我从未见过如此紧密的父子关系。”夫妻关系的主要特点是女性被给予极为低下的地位。“男性和女性的利益核心是截然分开的，”威廉斯说，“妇女必须为她们的主人辛勤劳动……她们偶尔也会抗议，换来的却是一顿痛打。”妇女永远从自己的兄弟那里获得针对丈夫的保护，总是在兄弟那里寻找庇护所。至于舅甥之间的关系，“最能概括这种关系的字眼是
53 ‘敬重’……还掺杂着一点惧怕”，原因是，跟非洲的柯普斯吉人（Kipsigi）一样，舅父拥有诅咒和使外甥身染重病的威力[36]。

这后一种结构虽然来自父系社会，却跟布甘维尔（Bougainville）的锡乌埃人（Siuai）同属一个类型。锡乌埃人具有母系继嗣关系。兄弟和姐妹之间“关系融洽，彼此宽宏大量”。父子之间“没有丝毫迹象显示敌意、威严或出自恐惧的敬重关系”。可是，舅甥关系却处于一种“严格的循规蹈矩和一种甘愿承认的互相依赖的关系”当中。不过，“报告人认为，所有的男孩都对舅父感到某种惧怕，对舅父比对父亲还要服从”。夫妻之间的和谐气氛不复存在：“少妇们鲜有忠贞的……年轻的丈夫们总是多疑，动辄便妒火中烧……结婚意味着各种各样的艰难的调整。”[37]

多布人（Dobu）的情形跟锡乌埃人一样，只是更加明显：同样是母系社会，而且跟同属母系制度的特洛布里恩人为邻，可是结构极为不同。多布人的家庭不稳定，通奸是家常便饭，丈夫和妻子都害怕自己有朝一日会死于对方的魔法。福琼（R. F. Fortune）曾经指出：“在丈夫可以听到的情况下，示意一位妇女拥有魔法乃是一种严重的侮辱。”这种情况看来只是跟上文所引的特洛布里恩人和高加索人的禁律对调了一下位置。

多布人的舅父被视为父母辈中最严厉的一位。“在双亲不再打孩子以后很长时间，他仍然打他的外甥”，直呼其名是不允许的。不用说，温情关系不存在于父子之间，而是在儿辈和“肚脐眼儿”即姨夫——父亲的化身——之间。然而，跟有关继承权的法律相反，被视为“不如舅父严厉”的父亲总是想方设法地牺牲外甥的利益， 55
以便照顾自己的儿子。

最后，兄弟与姐妹之间的联系是“所有社会联系中最牢固的”[38]。

从这些例子里可以得出什么样的结论呢？舅甥关系的形式跟继嗣关系的类型之间的关联并不能完全说明问题。不同的舅甥关系形式完全可能跟同一继嗣关系的类型共存，无论这种继嗣关系是母系还是父

系。可是，在那些为建立系统所必备的四组对立当中，我们总是看到同一种基本的关系。这一点在用来说明我们的案例的图 1 中显示得更清楚：图中正号（+）表示自由亲密的关系，负号（—）表示敌意、对抗或有所保留的关系。这种简化方法虽然不大合乎成规，但不妨暂时一用。至于那些必不可少的详细区别，我们下文再谈。

54

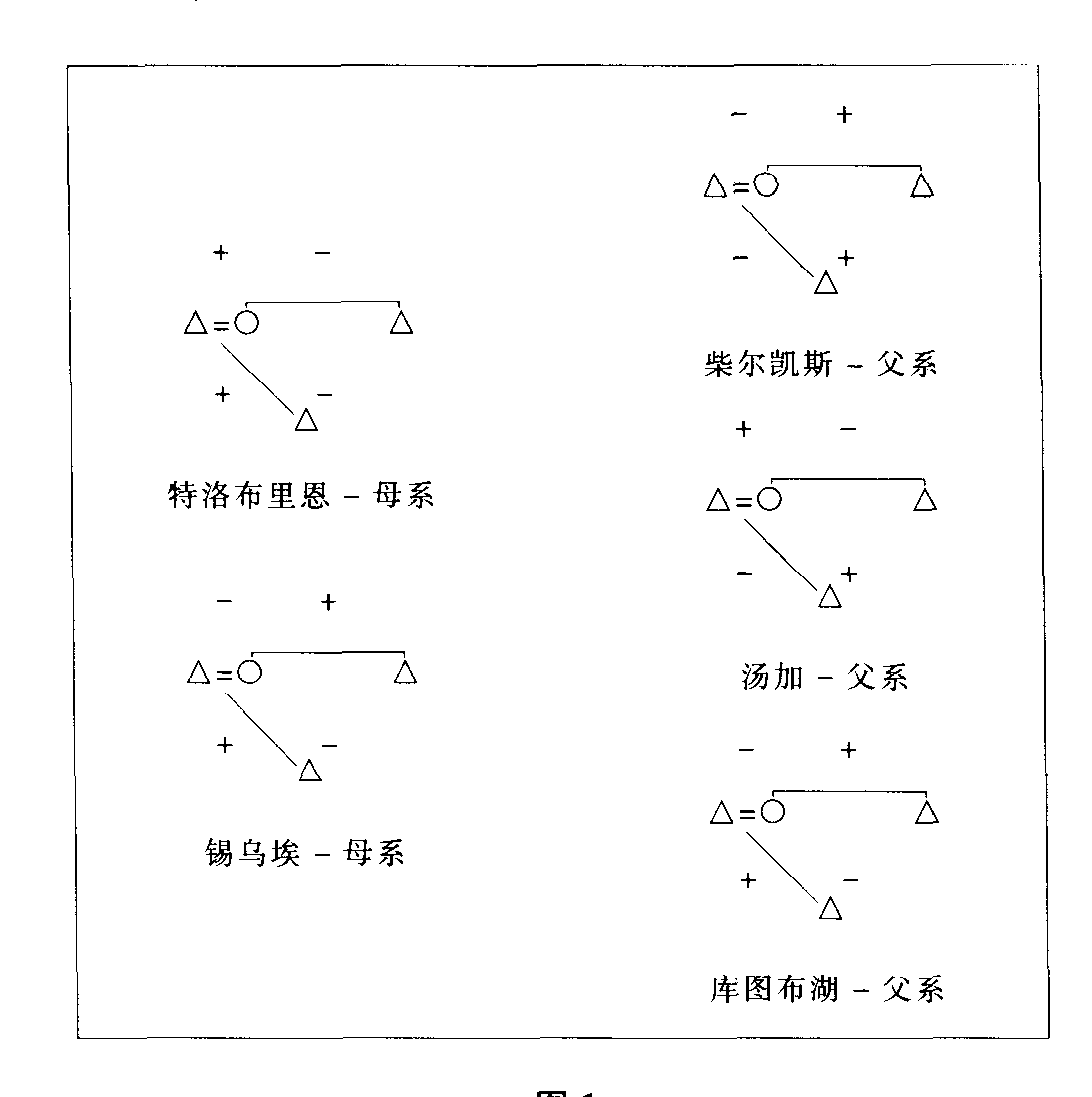


图 1

图 1 显示的关联性的共时规律可以从历时方面得到证实。如果把霍华德曾经阐述过的家庭关系在中世纪的演变情形做一概括，那么我们就会得到如下这个大略的概念：兄弟对姐妹的权力减弱了，未来的丈夫的权力增强了。与此同时，父子之间的联系减弱了，舅甥之间的联系增强了[39]。

这种演变看来可以从雷昂·戈提耶（L. Gautier）所搜集的文献中得到证实，因为在那些“保守的”篇章里（《康布雷的哈乌勒》、《洛林武功歌》①，等等），正面的关系应当说建立在父子之间，后来才逐渐向舅甥之间转移[40]。



因此[41]，我们看到，要理解舅甥关系，就必须把它看成系统内 56
部的一种关系，而且应当把系统本身视为一个整体才能把握它的结构。这一结构的基础是四个词项（兄弟、姐妹、父亲、儿子），它们被互为关联的两组对立关系以如下方式联系在一起：这两代人当中的每一代都既有一种正面的关系，又有一种负面的关系。现在的问题是：这究竟是一种什么样的结构？它的理由何在？答案如下：它既是人们所能想象的，又是可能存在的一种最简单的亲属关系的结构。确切地说，它是一个**亲属关系的原子**。

我们可以采用一个逻辑上的论据来支持这个断言：一种亲属关系的结构的存在必须同时包括人类社会始终具备的三种家庭关系，即血缘关系、姻亲关系、继嗣关系；换言之，它们是同胞关系、夫妻关系和亲子关系。不难看出，基于最省力原则，我们正在考虑的结构正好能够满足这三方面的要求。不过，上述观察有点抽象，我们的阐述可以提出一个更加直接的证据。

我们所阐明的亲属关系的原子带有原始的和无法省约的特点，这个特点实际上直接来自于世界上普遍存在的乱伦禁律。这条禁律

---

① 《康布雷的哈乌勒》（*Raoul de Cambrai*），12世纪法国的系列武功歌《马阳斯的杜恩》（*Doon de Mayence*）中的诗篇之一。《洛林武功歌》（*Geste des Loherains*）四部诗篇出现于13世纪初叶，用法国洛林方言写成。此类中世纪英雄史诗因根据更早期的传说加工而成，故被视为研究早期家庭和社会关系的史料。——译者注

不外乎是说，在人类社会里，一个男人只能从另一个男人那里得到妻子，后者是以女儿或姐妹的形式向他出让的，除此以外别无他
57 途。于是，我们就无须再解释舅父何以出现在亲属关系的结构里：他并非出现在那儿，而是那个结构的直接给定物，那个结构的存在条件。传统社会学跟传统语言学一样，错就错在只看到了词项，却没有看到各个词项之间的关系。

在进一步阐述之前，先让我们很快地清理一下可能出现的几条反对意见。首先，如果说"姻兄弟"[①] 关系是建立亲属关系结构时的一个无法避开的轴心，那么，为什么基本结构里依然非得有婚生子女不可呢？这里应先讲清楚，我们所说的子女可以是已经出生的，也可以是将要出生的。即使如此，由于我们的最初步骤是让亲属关系以婚姻为基础并通过它实现，为了证明这一步骤所具有的动态和目的论的性质，子女仍然是不可或缺的。亲属关系并不是一种静止的现象，它是为了延续才存在的。我们这里的意思并不是那种延续种族的欲望，而是指这一事实：在大多数亲属关系的系统里，就特定的一代人而言，那种一开始就发生在一个女人的出让者及其接受者之间的失衡现象，只能靠后代人做出补偿才能重趋稳定。一个亲属关系的系统，哪怕是最基本的，也是同时存在于共时和历时两个方面的。

其次，能否设想存在着一种对称的结构，同样简单但性别却是颠倒的呢？也就是说，这个结构有一个姐妹、她的一个兄弟、她的兄弟的妻子和他们两人的婚生女儿。这么想大概是可以的，然而这

① 原文 beaux-frères 一词实际上涵盖了汉语"姐妹之夫、大伯、小叔、内兄弟、连襟"等义，此处译为用意宽泛的"姻兄弟"，不局限于书面语里的"姐妹之夫的兄弟"或"妻子的表兄弟"的意思。特此说明。——译者注

一理论上的可能性立即就在实验的基础上被否定了，因为人类社会只有男人才交换女人，而不是相反。至于是否有些文化曾经倾向于把这种对称结构的某种虚构图景付诸实施，尚有待搜寻。这种情形只能是凤毛麟角。

我们现在面临一条更有分量的反对意见。确实，我们也许只不过绕开了问题。传统社会学努力解释舅甥关系的起源，而我们却把 58
舅父视为最简单的家庭结构的直接给定的成分，不作为一个外在的成分处理，从而把这项研究推卸掉了。可是，舅甥关系为什么不是随时随地都能见到？这一关系虽然分布极广，但绝不是一种普遍的关系。先是避开解释为什么有它，然后又说不清为什么没有它，那将是一种毫无意义的做法。

让我们首先指出，亲属关系的系统在不同文化里并不具有同等的重要性。它给某些文化提供了调节全部或大部分社会关系的积极准则。在其他一些群体里，例如我们所处的社会，这一功能不是不存在就是大大削弱了；在另外一些群体里，例如密西西比河流域以西的大平原地区的印第安人社会，这一功能仅仅部分地发挥着作用。亲属关系的系统是一种语言行为；但不是一种普适的语言行为，别的表达方式或行为方式可能更受重视。从社会学家的观点出发，这一点意味着，当我们面对一种特定的文化时，总是要提出一个初步的问题：这个系统是否系统化？这个问题听起来有点荒唐，实际上只有就语言而言这个问题才是荒唐的，因为语言才是名副其实的表意系统，语言不可能不表达意义，它的存在完全以表达意义为旨趣。相反，随着我们逐渐脱离语言去观察同样以表达意义为任务的其他系统，这个问题就应当得到更加严谨的对待。表意的价值在这些系统里只是部分的、零散的或者主观的：例如社会组织、艺术等。

再者，我们是把舅甥关系当作基本结构的一个特点来诠释的。我们以为，这一产生于4个词项之间的确定关系的基本结构乃是真正的**亲属关系的原子**[42]。低于这个基本要求便无法想象或者给出任
59 何存在。另一方面，它是构成其他更复杂的结构的唯一材料。原因在于，另外确实还有更复杂的结构；或者更准确地说，建立任何亲属关系的系统都以这样的一个基本结构为基础，或自我重复，或通过吸收新的成分得到扩展。因此应当考虑两个假设：一是我们所研究的这个亲属关系的系统全靠基本结构的简单并列得以运行，舅甥关系因而始终显而易见；二是设想这个系统的整体构筑活动本身便是更复杂的事情。在这种情况下，舅甥关系虽然出现，但可能会隐没在一种不同的环境里。例如，可以设想一个以基本结构为出发点的系统，然而在舅父的右侧又加上了他的妻子；在父亲的左侧，先是加上了父亲的姐妹，然后又多出了后者的丈夫。我们可以轻而易举地证明，这一发展在下一代人当中会引起平行的分裂：子女必须区分男女，每个人都在一种对称而相反的关系中跟其他位于结构边缘上的词项结合［姑母在波利尼西亚群岛的举足轻重的地位；南非的恩兰普萨①（nhlampsa）以及舅母继承权］。在这一类结构里，舅甥关系虽然依然明显，但已经不起主导作用了。在其他一些甚至更为复杂的系统里，它可能会淡出，或者跟其他关系混同。不过，正因为舅甥关系属于基本结构，所以每当我们所观察的系统显示出某种危机的时候，舅甥关系就会清楚地显现，而且趋于加强。这些危机包括系统状态：（1）处于急剧的变化当中（太平洋的西北海岸）；

① 在南非一些部落里，恩兰普萨主要指妻子的兄弟之女，可被娶为地位较低的“妾”。详见如瑞士传教士朱诺（1863—1934）对南非部落的描写（Henri-Alexander Junod，*Life of a South African Tribe*，*Social Life*，1926）。——译者注

（2）处于迥然不同的文化的结合部或冲突点上（斐济、印度南部）；
（3）正在经历生命攸关的危机（中世纪欧洲）。

最后，还应当补充一点，我们在上文图 1 中使用的正负符号代表一种过于简单的处理方法，因而只能作为阐述的一个阶段而使
用。实际上，最基本的态度系统至少包含四个词项：亲情、温情和 60
率直的态度；来源于馈赠与回赠的互惠性交换的态度；除了这些涉及双方的态度以外，还有两种单方面的态度：其一相当于债权人的态度，其二相当于负债人的态度。这就是说：互助（=）；互惠（±）；权力（+）；义务（-）。我们可用如下方式来表示这四种基本态度之间的关系（图 2）：

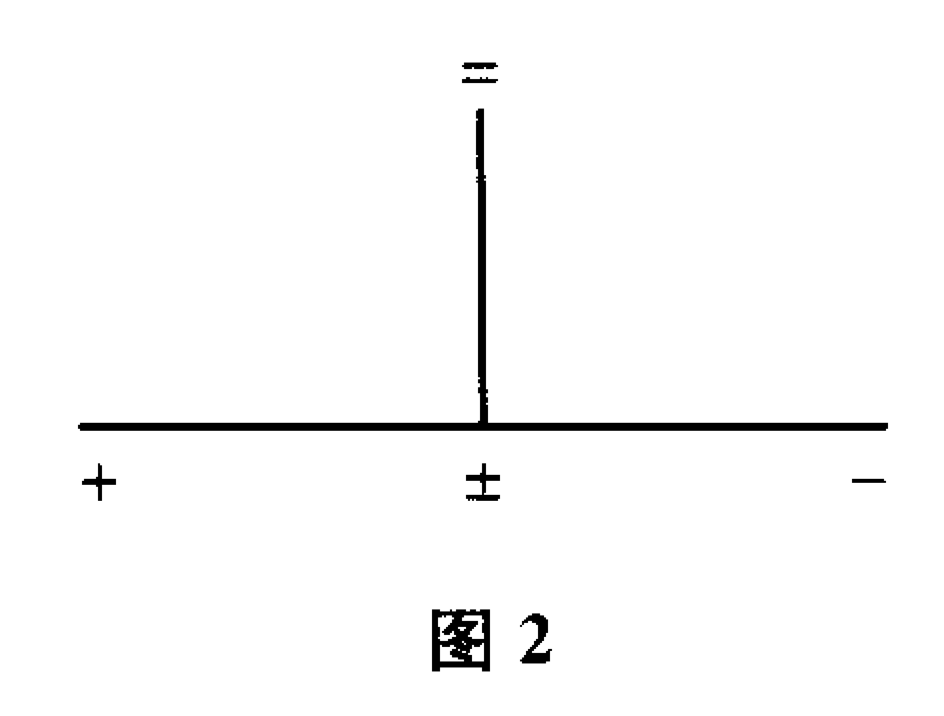
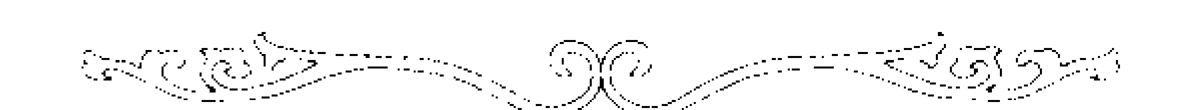


图 2

在许多系统里，表达两个人之间的关系往往并不是一种态度，而是几种态度，从而可以说形成了一束态度（例如，特洛布里恩群岛的夫妻之间便可以看到互助加互惠）。这就使得基本结构更难发现了。



我们已经尝试说明以上分析在哪些地方得益于原始社会研究的当代大师们。可是也必须强调，这一分析在最基本的一点上脱离了他们的教导。让我们援引拉德克利夫-布朗的话为例：

> 亲属关系赖以建立的那种结构单位是一种我称之为“基本家庭”的组合，它包括一个男子、他的妻子和他们的一个或多个子女……基本家庭的存在造成了三种特殊的社会关系：父母

61 与孩子的关系、同一父母所生的子女之间的关系（同胞），以及作为这些子女的家长的夫妻关系……存在于基本家庭内部的这三种关系构成了我所说的第一亲等。第二亲等的关系依赖于两个基本家庭之间通过一个共同成员发生的联系，例如父亲的父亲、母亲的兄弟、妻子的姐妹，等等。第三亲等的关系包括父亲的兄弟的儿子，母亲的兄弟的妻子，等等。因此，如果有家谱资料，我们就能够追踪到第四亲等、第五亲等，乃至第n亲等的关系。[43]

这段话的意思是说，天然家庭是任何一个社会建构它的亲属关系系统的出发点。这并不是这位英国名师一个人的见解；当今几乎没有什么想法能够获得比它更普遍的一致赞同了。同样，我们觉得比它更危险的想法也不多见。无疑，天然家庭在人类社会里存在并且延续着，但是，亲属关系之所以被赋予了一种社会现象的特点，原因并不在于它必然会从自然当中保留下来什么，因为这其实是它用来使自己区别于自然的主要方式。一个亲属关系的系统的本质并不在于那种人与人之间在继嗣上或血缘上的既定的客观联系；它仅仅存在于人的意识当中，它是一个任意的表象系统，而不是某一实际局面的自然而然的发展。这当然不意味着自动地摒弃这种实际局面，或者根本无须理睬。在今日已成经典的几篇论文里，拉德克利夫-布朗指出，哪怕是表面上看来最严苛、最多人为性质的系统，例如澳大利亚的等级婚姻的系统，也小心地照顾到天然的亲属关系。但是，连他这种无可辩驳的观察也没有考虑到我们视为具有决定意义的一个现象：在人类社会里，亲属关系必然依赖并且通过明确界定的婚姻方式才会得到承认、建立和延续。换句话说，拉德克利夫-布朗按照“第一亲等关系”处理的那些关系取决于并且依赖于那些被视为第二亲等和派生的关系。人类亲属关系的首要特点便是要求

他所称为“基本家庭”的单位之间发生联系，这是它们存在的条件。62 所以，真正“基本的”东西不是家庭，（它们只是独立的词项）而是这些词项之间的关系。没有任何别的方法能够解释乱伦禁律何以如此普遍，而舅甥关系，就其最一般的方面而言，只是它的一个时隐时现的关联项。

由于亲属关系制度属于象征系统，所以它们为人类学家提供了一个得天独厚的场所，在这里，他的努力基本上（我们要强调“基本上”这三个字）可以跟社会科学当中最先进的学科即语言学的努力会聚起来。我们可以期待双方这一场相遇能够产生有关人的最好的知识，但条件是永远不能忘记，无论是社会学研究还是语言学研究，我们都是在跟象征的手段打交道。然而，如果说，为了理解象征思维的兴起而求助于自然主义的诠释方法是理所当然的，在某种意义上也是无法避免的做法，那么，这种思维方式一旦形成，解释方法便需彻底改变性质，以便使新出现的现象有别于先前的和曾经为它铺平道路的现象。从这一刻起，任何对自然主义的让步都可能危害语言学已经取得的、在家庭社会学中开始浮现的巨大进步，而且会把后者丢弃给一种既无灵感又无前途的经验主义。

注释

[1] 本文曾以同一标题发表于纽约语言学协会会刊 *Word*, vol. I, n°2, August 1945, pp. 1-21。

[2] Rapports réels et pratiques, etc., In: *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1951.

[3] O. Schrader: *Prehistoric Antiquities of the Aryan People*, tr. F. B. Jevons (London, 1890)，见该书第 12 章第 4 部分。

[4] O. Schrader，同上；H. J. Rose: On the Alleged Evidence for Mother-

Right in Early Greece，*Folklore*，22，（1911）。另见 G. 汤姆逊关于这个问题的最近著述，汤支持母系残余的设想。

[5] A. M. Hpcart：Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific，*American. Anthropologist*，n. s.，vol. 17（1915）；"The Uterine Nephew，Man，vol. 23（1923），n° 4；The Cousin in Vedic Ritual，*Indian Antiquary*，vol. 54（1925）；etc.

[6] P. K. Benedict：Tibetan and Chinese Kinship Terms，*Harvard Journal of Asiatic Studies*，6（1942）；Studies in Thai Kinship Terminology，*Journal of American Oriental Society*，63（1943）.

[7] L. Brunschvicg：*Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*，2（Paris，1927），p. 562.

[8] 从 1900 年到 1924 年期间，现代语言学的创立者索绪尔和梅耶都毫不犹豫地把自己置于社会学家的庇荫之下。按照经济主义者的说法，这种局面直到 1920 年以后才开始被马歇尔·莫斯扭转。

[9] N. Troubetzkoy：La Phonologie actuelle，In：*Psychologie du langage*（Paris，1933）.

[10] 同上，第 243 页。

[11] 同上。

[12] 同上，第 245 页。R. Jakobson：Prinzipien der historischen Phonologie，*Travaux du Cercle linguistique de Prague*，vol. 4；另见同一作者的另一篇文章 Remarques sur l'évolution phonologique du russe，同上，第 2 卷。

[13] W. H. R. Rivers：*The History of Melanesian Society*，2（London，1914），*Passin*；*Social organization* ed，W. J. Perry（London，1924），第 4 章。

[14] 在同一方向上，可参阅 S. Tax：Some Problems of Scocial organization，In：*Social Anthropology of North American Tribes*. F. Eggan，ed.（Chicago，1937）。

[15] R. Jakobson：Observations sur le classement phonologique des consonn-

es，Loc. cit.

［16］DAVIS，K. and WARNER，W. L.：Structural Analysis of Kinship，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 37（1935）.

［17］于是，两位研究者对于“丈夫”这一称谓的分析最终达到了下列公式（出处同上）：

$$C^{2a}/^{2d}/^{0}SU^{1a\,8}/\ Ego$$（loc. cit.）

此处不妨一提另外两个新近的研究工作，它们所使用的逻辑手段远为更加精细，而且在方法和结果两方面都极为有趣。它们是（1）F. G. Loungsbury：A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage，*Language*，vol. 32，n°1，1956；（2）W. H. Goodenough：The Componential Analysis of Kinship，出处同上。

［18］读者在本书第五章将会看到，我目前使用的提法更为审慎。

［19］A. L. Kroeber：Classificatory Systems of Relationship，*Journ. of Royal Anthropol. Insttitute*，vol. 39，1909。

［20］我们必须把沃纳（W. L. Warner）的出色论文排除在外，即 Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 32-33（1930—1931）。虽然在基本观点方面尚有可议之处，他对态度系统的分析应当说为亲属关系问题的研究开辟了一个新阶段。

［21］A. R. Radcliffe-Brown，Kinship Terminology in California，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 37（1935）；The Study of Kinship Systems，*Journal of the Royal Anthropology Institute*，vol. 71（1941）.

［22］M. E. Opler，Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 39（1937）；A. M. Halpern，Yuma Kinship Terms，ibid.，n. s.，vol. 44（1942）.

［23］D. F. Thomson，The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 37（1935）.

［24］The Study of Kinship Systems，第 8 页。在我们看来，拉德克利夫-

布朗的这一最终提法比起他 1935 年的说法，即态度“跟称谓语的分类之间具有程度相当高的关联”（*American Anthropologist*，n. s.，1935，p. 53），要令人满意得多了。

［25］S. Hartland，Matrilineal Kinship and the Question of its Priority，*Memoir of American Anthropology Association*，4（1917）.

［26］W. H. R. Rivers，The Marriage of Cousins in India，*Journal of the Royal Asiatic Society*，July，1907.

［27］同上，第 624 页。

［28］R. H. Lowie，The Matrilineal Complex，University of California Publications in American Archaeology and Ethnology，16（1919），n°2.

［29］R. Jakobson，*Kindersprache*，*Aphasie und Allgemeine Lautgesetze*（Uppsala，1941）.

［30］A. R. Radcliffe-Brown，The Mother's Brother in South Africa，*South African Journal of Science*，vol. 21（1924）.

［31］新几内亚的蒙都哥摩人正是如此，虽然嗣承关系有母系和父系的交替之分，但是舅父和外甥之间总是有亲密的关系。参阅玛格丽特·米德：*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*（New York，1935），第 176～185 页。

［32］B. Malinowski，*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*（London，1929），第 2 卷。

［33］Dubois de Monpereux（1839），引自 M. Kovalevski：La Famille matriarcale au Caucase，*l'Anthropologie*，vol. 4（1893）.

［34］同上。

［35］E. W. Gifford，Tonga Society，*B. P. Bishop Museum Bulletin*，n°61，Honolulu，1929，pp. 16-22.

［36］F. E. Williams，Natives of Lake Kutubu，Papua，*Oceania*，vol. 11，1940—1941，以及 vol. 12，1941—1942，第 11 卷的第 265～280 页；Group Sentiment and Primitive Justice，American Anthropologist，vol. 43，n° 4，part

I，1941.

[37] Douglas L. Olivier，*A Solomon Island Scoiety. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*，Cambridge，Mass.，1955，散见书中各处。

[38] Reo F. Fortune，*The Sorcerers of Dobu*，New York，1932，pp. 8，10，45，62-64.

[39] G. E. Howard：*A History of Matrimonial Institutions*，3 vol.，Chicago，1904.

[40] L. Gautier：*La Chevalerie*，Paris，1890. 关于这一题目，读者亦可查阅下述论著，必有裨益：F. B. Gummere：The Sister's Son，In：*An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*，London，1901；W. O. Farnworth：*Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*，New York，Columbia University Press，1913.

[41] 以上几个段落写于1957年，并且取代了原先的文章。这是为了回应我的同事布鲁塞尔自由大学的L.D. 鄂施（Luc de Heusch）先生的正确意见，他指出我引用的一个例子与事实不符。在此谨向他表示感谢。

[42] 强调以下这一点也许是多余的：我们批评过的里弗斯的原子主义是个属于古典哲学的概念，它跟现代物理学关于原子结构的观念无关。

[43] A. R. Radcliffe-Brown，*The Study of Kinship System*，*op. cit.*，p. 2.

第三章　语言和社会[1]

63　在一部对于社会科学的未来有着难以估量的重要意义的著作里[2]，维纳（N. Wiener）提出了把用于预测的数学方法推广到社会科学中去的可能性问题。这些数学方法已经使大型电子计算机的制造成为可能。他的最后结论是否定的，并且运用两条理由来证明这个结论。

首先，他认为社会科学的本身性质意味着它们的发展会影响考察对象。观察者与被观察的现象之间相互依赖，这是现代科学理论所熟知的一个概念。它在一定意义上表明了一种普遍的情形。但是，在那些已经向最先进的数学研究开放的领域里，这种相互依赖性是可以忽略不计的。例如天体物理学，观察者无从对巨大的研究对象施加影响。又如原子

物理学，研究对象固然要微小得多，不过因其为数众多，所以我们只能掌握一些统计学意义的或者平均的数值，观察者的影响从而以另一种方式消弭了。与此相反，在社会科学当中却依然可以感觉到这种影响，因为它引起的变动跟被研究的现象*幅度类同*。 64

其次，维纳注意到，纯属社会学和人类学的现象是依据我们的自身利益获得定义的，因为它们关系到同我们一样的一些人的生活、教育、职业和死亡。因此，我们所掌握的那些用于研究某种现象的成串统计数字总嫌过于单薄，无法合理地形成归纳的基础。他总结说，社会科学中的数学分析只能给专家带来一些无意义的结果，正像对于某种气体的统计分析之对于一个大小如同分子的生物那样。

如果跟他所谈论的研究——一些专题论文和应用人类学的著述——联系起来看，维纳的反对意见是难以驳斥的。那是一些由单个的观察者所做的关于个人行为的研究，或者是针对某种文化、某种"民族性格"、某种生活方式的研究，然而观察者本人无法彻底摆脱自己所属的文化，或是他从中借人工作方法和工作假设的那个文化——这些工作方法和假设本身也属于某种特定的文化类型。

不过，至少在社会科学的一个领域里，维纳的反对意见是不太中肯的。在语言学，尤其是从音位学来看的结构语言学当中，他提出的运用数学研究所需的条件看来全都具备。语言是一种社会现象。在所有社会现象中，语言最明白无误地显示出适合科学研究的两个基本特征。首先，语言行为大都处于无意识思维的层面。我们说话时并没有意识到句法和形态变化的规则。而且，我们对于用来表达不同意义的音位并不具备自觉的知识；对于那些可以把每个音位分解为区别性元素的音位对立，我们就更缺乏意识了——就算有 65
时候我们可能有。再者，即使在阐述我们的语言的语法或者音位的

规则的时候，我们仍然缺乏直觉的理解。因为这种阐述活动仅仅出现在科学思维中，而语言却只能作为一种集体的设计而存在和发展。连学者也永远做不到把理论跟他本人作为说话者的经验完全融为一体，因为他解说语言的方式对他如何说话产生不了什么影响，那是属于另一个层次的事。所以，我们可以肯定，在语言学上，观察者对被观察现象的影响可以忽略不计，因为现象不会由于观察者对其有所意识而改变。

语言在人类发展史上出现得很早。但是，即使只从书面文献对从事语言的科学研究的必要性考虑，人们也会承认文字的历史悠久，而且可以提供数学分析所需的足够长的系列。可供印欧语系（indo-européenne）、闪米特语系（sémitique）和汉藏语系（sino-tibétaine）的语言学利用的系列有四五千年的历史。在缺少历史维度的情形下——例如那些所谓的“原始”语言，我们往往可以通过比较多种现代形式做出补救；这些形式不妨说是以一种空间维度有效地顶替了缺少的东西。

所以说，语言是一种社会现象，是一个独立于观察者的对象，而且我们拥有很长的统计学系列可供使用。因此，我们有双重理由认为它能够满足维纳所说的数学家的那些要求。

大量的语言学问题可以交给现代计算机处理。如果对任何一门语言的音位结构和支配着辅音与元音组合的规则有所了解，便可以利用一台机器，在一张总表中轻而易举地把词汇中的所有能够构成
66 有n个音节的词语的音位组合，以及跟预先确定的语言结构兼容的全部其他组合统统列入。一台计算机，只要输入了规定音位学上已知的结构类型的方程式，人的发音器官所能够发出的全部语音，以及（在最为接近的音位的总表及其分析的基础上）事先根据心理—生理学方法确定的这些语音之间的最小区别值，就能提供一份穷尽

了包含n个对立的音位结构的总表（n的数值可以依照需要规定）。这样一来，我们就能够建立起一份在某种意义上是语言结构的周期表，它可以跟现代化学得之于门捷列夫的那一份元素周期表相比拟。我们那时所需做的事情，不过是在表上为已经研究过的语言找到所在位置，标注出那些直接研究尚不足以提供理论知识的语言的地位及其与其他语言的关系，甚至可以为那些已经消亡的语言、未来的语言，或者仅仅是可能的语言找到它们的位置。

最后一个例子：雅各布逊最近提出了一个假设，他认为一门语言可以拥有数个不同的音位结构，每一个都分别用于一种特定的语法操作[3]。在同一门语言的这些不同的结构模态之间，肯定存在着某种关系，某种"元结构"（métastructure），它可以被视为模态结构的组合规则。语言的这种结构虽然往往复杂得不可能凭借经验的研究方法获得，我们通过要求计算机对每一种模态做出分析，却应该可以利用已知的数学方法把它还原出来。

于是，这里提出的问题可以定义如下：在所有的社会现象当中，如今看来只有语言才适宜做出名副其实的科学分析，从而可以解释它是如何形成的，并且预见它后来演变的某些样式。这些结果 67
是靠音位学获得的，因为音位学能够透过语言的那些始终处于表面的有意识的和历史的表现，触及客观的现实性。这些客观的现实性是关系组成的系统，本身也是精神的无意识活动的产物。这就引出一个问题：这种简约的做法能不能运用到其他类型的社会现象上去呢？如果回答是肯定的，那么，同一个方法能够产生同样的效果吗？最后，如果我们对第二个问题的回答是肯定的，那么，我们是否可以认为，不同的社会生活形式在本质上都是相同的？例如行为体系，它们在有意识的和社会化的思维方面，每一个都是支配着精神的无意识活动的普遍法则的一种投射。这些问题显然无法一蹴而

就地全部解决。因此，我们在下文中将只指出几个参照点，并且勾勒出对研究工作不无益处的主要方向。

我们先把克鲁伯的几项研究提出来，这对我们的讨论有相当重要的方法论意义。克鲁伯在关于妇女服装风格的演变的著作里专门研究了时尚问题，即一种跟精神的无意识活动联系最深刻的社会现象。某一种服式为什么会让我们喜欢或者为什么会过时，对此我们很少有清楚的了解。可是，克鲁伯指出，这种表面上看起来任意的演变其实有规律可循，但这些规律单靠纯粹的经验观察是得不到的，单靠对各种时尚现象的直觉理解也不行。只有当我们对服装的各种构成元素之间的一组关系做出了评估的时候，这些规律方可彰显。这些关系可以通过数学函数的形式得到表达，针对特定时期计算出来的函数值可以为预测时尚提供一个基础[4]。

所以，时尚——一个可以认为是社会行为当中任意性和偶然性
68 最强的方面——是应当能够接受科学研究的。况且，克鲁伯所描述的方法不仅类似于结构语言学方法，我们还可以把它拿来跟一些自然科学研究做出有益的对照，特别是现代生物学家泰西埃（G. Teissier）关于甲壳类动物的生长状况的研究。泰西埃指出，只需考虑到肢体（例如钳爪）的构成成分的相对体积，而无须考虑其表面形状，就有可能把生长的规则建立起来。只要能够确定这些关系，就可以获得建立生长的规则所需的参数[5]。所以说，科学的动物学并不以描述可凭直觉感知的动物形态作为研究对象，最要紧的是说明那些抽象而恒常的关系的性质，我们所研究的现象的可以理喻的方面就出现在这些关系里。

笔者在关于社会组织，特别是关于婚姻法则与亲属关系的系统的研究里，一度使用过一种与此相似的方法。例如我们曾经确定，就人类社会的可观察到的婚姻规则而言，它们在整体上不应该像人

们通常所做的那样，被划分成混杂而名目繁多的范畴：乱伦禁律、优先婚姻的类型，等等，它们都反映着保证妇女在社会群体内流通的不同方式；也就是说，它们都是一些用社会学意义上的联姻系统取代源自生物学的血缘关系的系统的方式。这一假说一经提出，剩下的事情就是要着手对n个伴侣之间的所有可以想象的交换类型做出数学研究，从而推算出现存社会中切实运行着的婚姻法则。与此同时，我们还可以发现与可能存在的社会相适应的另外一些婚姻法则。最后，我们就会理解这些法则的功能、运行方式及其不同形式之间的关系。

不过，最初的假说是从以下纯粹得之于演绎的阐述获得确认的：古典人类学所了解的所有互惠性机制（其基础是二元组织和通 69
过数目为2或2的倍数的伴侣之间的交换完成的婚姻）其实是一种更为普遍的互惠性形式——可以发生在任一数目的伴侣之间——的一个特殊案例。这种互惠性形式一直没有受到注意，因为伴侣彼此并不给予什么（也不接受什么）：不从给予的对象那里接受什么，也不因从后者那里有所受而对其有所予。在一个仅为单向运行的互惠性循环圈子内，每个人都对一个伴侣有所付出，再从另一个伴侣那里有所接受。

此类跟二元制度同等重要的结构有时曾经得到注意和描写。理论分析得出的结论使我们警觉起来，所以我们把显示系统的众多的分散资料加以汇总和编纂。同时，我们还对婚姻规则的大量的共同特点做出了解读；例如两方的旁系兄弟姐妹所享有的优先权，或者某种时而为父系时而为母系的单方面的优先权。一些曾经让民族学家难以理解的婚姻习俗，一旦被归结为交换法则的不同样式便可豁然明朗。后者本身也可以归结为居所形式和继嗣形式之间的某些根本性关系。

以上不过是重提一场阐述的几个关键之处，整个阐述之所以能够顺利完成，是因为具备了一个条件，那就是把婚姻法则和亲属关系制度视为一种语言，也就是视为一套操作，其目的在于保障个人之间和群体之间的某种形式的沟通。尽管“信息”此处指的是流通于氏族、世系或家庭之间的群体内部的妇女（并非是语言内部的个人之间流通的群体内部的词语），但这一点丝毫也没有改变分别在两种情形中考察的这些现象之间的一致性。

能不能走得更远一点呢？如果把沟通的概念扩大到包括外婚制和起源于乱伦禁律的法则，我们就可以反过来为解决一个始终是神
70 秘莫测的问题带来一缕希望：语言的起源问题。跟语言相比，婚姻规则构成一个类型相同的复杂系统，但较为粗糙，而且无疑地保留下来两者都有的许多原始特征。众所周知，词语是一些符号，然而，词语也一度是一些价值，这一点我们当中只有诗人最了解。反过来说，社会群体把妇女看作一种核心类型的价值，然而我们却难以理解这些价值也是能够归入表意系统里去的，即我们初步断言的亲属关系的系统所具备的那种品质。有趣的是，时而针对《亲属关系的基本结构》（*Structures élémentaires de la parenté*）一书的批评界也有这种模糊性。有些人指责这本书“反女权主义”，理由是妇女在书中被当作一些客体对待。人们可以有理由对妇女被赋予某一符号体系的成分的角色感到惊讶。不过，让我们谨记，如果说音位和词语丧失了价值的特点（其实只是表面上而非实际上如此），仅仅变成了符号而已，这种变化却不能够在妇女身上完整地重演。词语与妇女不同，它们是不会说话的。妇女既是符号，也是符号的制造者；因此，她们不能被简化为象征或筹码一类的东西。

但是，这一理论上的困难却带来了一条好处。在用婚姻规则与亲属称谓语构成的这个男人之间的沟通体系当中，妇女所处的这种

歧义的地位为了解人类很久以前跟词语属于何种关系提供了一幅图景，虽嫌粗糙却可以利用。借助这一迂回的办法，我们可以达到能够大体上反映语言行为之初的某些有代表性的心理和社会的侧面。正如在妇女问题上那样，难道不应当从某种一分为二的表象中去寻找那种促使男人们“交换”词语的初始冲动吗？这种表象本身产生于初次浮现的象征性功能。一个语言客体一旦具备了被说与听两方同时领悟的即时的价值，立刻就带上了一种矛盾的性质，只有这种 71
互补价值的交换才能消除它，而且整个社会生活都可以归结为这种交换活动。

以上推测也许会被认为过于大胆。可是，如果我们的原则可以被接受，那么从中至少可以得出一个可以交付检验的假说。我们实际上便有这样的疑问：社会生活的方方面面（包括艺术和宗教）——我们已经知道可以借助语言学方法和概念来研究它们——是否就是一些内在性质与语言相同的现象？怎样验证这一假设呢？无论是针对一个特定的社会还是数个社会，对社会生活各个方面的分析都必须深入到一个可能实现它们之间的过渡的层次，也就是要建立起一套具有普遍意义的、能够将分属每个方面的特殊结构的共同特点表达出来的代码；这套代码的运用必须既适合单个系统，也适合被拿来比较的所有的系统。这样，我们便能够了解是否达到了它们的最深层的性质，以及它们是否属于同一现实。

让我们照着这个路子进行一场实验。人类学家面对世界各地的亲属制度的基本特征时，不妨试着把它们转译成一种连语言学家也看得懂的一般的形式；也就是说，语言学家也可以运用同样的形式化表述去描写相应地区的语言谱系。这一初步的约简工作完成之后，人类学家与语言学家就可以提问：可在同一个社会里观察到的不同的沟通样式——亲属关系为其一，语言为其二——是否可以归

结为相似的无意识结构。如果答案是肯定的，我们就能够对获得一种真正的根本性的表达方式有把握了。

因此，我们提出，语言结构与亲属制度之间存在着一种形式上
72 的对应关系；如果这一假设是持之有故的，我们就应当在世界下述地区验证一下是否存在一些结构与下文所规定的亲属制度相似的语言：

（1）**印欧地区**。现代社会的婚姻法规看来建立在以下原则之上：以颁行为数极少的负面性禁规（禁婚的旁系亲等）为条件，人口的密度和流动性本身足以造成一种其他社会需用大量正负面兼备的法则才能达到的结果，即通过双方亲属关系疏远得甚至无法追溯的配偶之间的婚姻，形成一种社会内聚力。这种统计式的解决办法似乎可以在大多数古老的印欧亲属制度的特征中找到渊源。按照我们的说法，这些制度是一种有关**一般交换的简单程式**。然而，这个程式在印欧地区并非直接应用于单个世系，而是用于世系的复合体，即布拉兹沃型（bratsvo）家庭组合；这些组合体是一种名副其实的纠结，其中每个世系跟那些严格地在组合体本身的层次上运行的一般交换相比，都享有一种相对的自由。因此，可以说印欧亲属关系结构的一个特征得之于如下事实：这些结构以简单的方式提出了社会内聚力的问题，同时尽力为自己保留了采用多种解决办法的可能性。

如果说，语言结构类似于亲属关系结构，那么就可以认为语言结构具备以下特性：语言使用的成分众多，但结构简单。一方面是**简单的结构**，另一方面是**多样的成分**，两者的对立体现在这个事实上：同一位置上永远有好几个成分可用（仿佛相互竞争似的）。

（2）**汉藏地区**。这里的亲属制度表现出另一种不同的复杂性。它们全都属于或来源于一般交换的那种可以想见的最单纯形式，即
73 与舅父的女儿优先通婚。不过，笔者在别处指出过[6]，这种婚姻形

态以最小付出的方式保证了社会内聚力，同时又可以无限地扩展到任一数目的伴侣。

我们是以最一般的形式表达上述命题的，为的是语言学家也能够利用它们，因此现在我们可以说：结构复杂，成分有限。此外，这种提法看来十分适合于表达声调语言的一个特有的侧面。

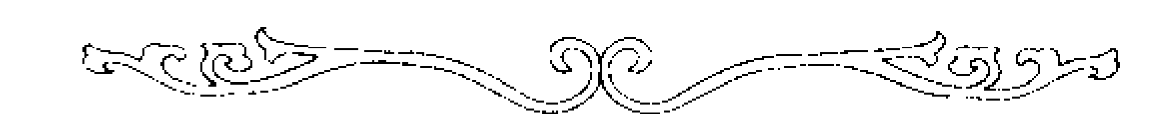
（3）**非洲地区**。这里的亲属制度的一个普遍倾向是“订婚聘金”制度，佐以常见的针对与妻子的兄弟之妻结婚的禁律。其结果是出现了一个一般交换的体系，它比以母方的旁系姐妹优先通婚为唯一基础的制度更复杂；同时，在某种程度上，财产的流通所造成的社会内聚力接近于我们自己的社会里存在的统计型的内聚力。

因此，应当认为，非洲语言提供了介于上述（1）和（2）之间的不同样式。

（4）**大洋洲地区**。波利尼西亚的亲属关系制度有着为人们所熟知的特点，它们在语言学上的对等物是：结构简单，成分有限。

（5）**北美地区**。亲属关系在世界这一地区的特殊发展是所谓克劳—奥马哈型制度（crow-omaha），必须小心地将其区别于同样表现出不在乎辈分的态度的其他类型[7]。仅说不同辈分之间有两种单
方面的旁系兄弟姐妹通婚还无法说明克劳—奥马哈型的特点，因为 74
这种婚姻的区别性特征［跟米沃克（miwok）亲属制度恰好相反］的实质在于将旁系兄弟姐妹跟父母辈等同，而不是跟联姻者等同。不过，米沃克型在旧大陆和新大陆均属常见的制度，而纯粹的克劳—奥马哈型制度却只能在新大陆见到，除了极少数例外。[8]克劳—奥马哈型制度可视为打破了有限交换和一般交换之间的分际，通常它们被认为是互不相容的。这样一来，同时运用两套简单方式便可以导致较疏远的辈分之间的通婚，而非此即彼的单独运用只能导致不同类型的旁系兄弟姐妹之间的通婚。

若采用结构语言学的说法，上述情形不外乎意味着一些美洲语言可以拥有相对较多的成分，而且恰好适用于相对简单的结构，其代价则是结构不得不呈现出不对称现象。



对于上述重构活动的脆弱性和假说性，怎么强调它都不算过分。人类学家在这一工作中经历的是一个从已知进入未知的过程（至少就跟他有关系的方面而言）。他熟悉亲属关系的结构，但对与其对应的语言结构却不甚了解。上文列举的那些差异是否对语言学有意义，要由语言学家说了才算数。笔者是社会人类学家，对语言学是门外汉，所以仅仅限于按照粗略的设想把那些可能有的结构性特点跟亲属关系制度的一些特征联系起来。关于我在这些特征上面所做出的取舍，我已在别处做过详细的说明，读者不妨参阅我的一
75 部其结论已经知晓于世的著作[9]。限于篇幅，本文仅简略地提及这本书。我至少做到了将世界几个地区的亲属制度的一般特征指出来。至于是否可以用大致相同的办法表述这些地区的语言结构，则应由语言学家们决定。果真可以的话，那将意味着我们对社会生活的根本特征的了解获得了长足的进步。

这是因为，一条新路将会开通，从而可以对各种习俗、制度以及由群体规定的行为从事比较的和结构的分析。我们将能够理解那些看起来相距较远的社会生活的各种表现——例如语言、艺术、法律和宗教——之间的一些根本的类似之处。我们于是最终有希望克服存在于集体性质的文化和体现它的个人之间的二律背反现象，因为在这一全新的视野之内，所谓“集体意识”将还原为普遍法则在个人的思想行为层次上的若干时间样态，即精神的无意识活动。

注释

[1] 根据英文原稿修订；原题为 Language and the Analysis of Social Laws（语言和社会法律的分析），*American Anthropologist*，vol. 53，n°2，avril-juin 1951，pp. 155-163.

[2] N. Wiener，*Cybernetics，or Control and Communication in the Animal and The Machine*，Paris-Cambridge-New York，1948.

[3] R. Jakobson，The Phonemic and Grammatical Aspect of Language in their Interrelations，*Actes du VIe Congrès international des linguistes*，Paris，1948.

[4] J. Richardson and A. L. Kroeber，*Three Centuries of Women's Dress Fashions. A Quantitative Analysis*，*Anthropological Records*，5：2，Berkeley，1940.

[5] G. Teissier，La Description mathématique des faits biologiques，*Revue de Métaphysique et de Morale*，Pairs，janvier 1936.

[6] C. Lévi-Strauss，*Les Structures élémentaires de la parenté*，pp. 291-380.

[7] 也就是说，我们完全反对默多克提出的把克劳—奥马哈类型与米沃克类型合并为一类的做法。参见 G. P. Murdock：*Social Structure*，New York，1949，p. 224，340.

[8] Ceci n'est plus exact. On connaît aujourd'hui（1974）des systèmes de ce type ailleurs，notamment en Afrique.

[9] *Les Structures élémentaires de la parenté*，op. cit.

第四章　语言学与人类学[1]

77　人类学家和语言学家出于对各自学科进行比较的共同目标而会聚一堂，这也许是第一次。这个课题确实不简单，在我看来，我们在讨论中遇到的困难可以从几个方面解释：我们并没有满足于对语言学和人类学进行空泛的比较；我们一度不得不从几个不同的层次上同时展开讨论，而且我觉得，在同一场讨论中，我们曾经不知不觉地屡次从一个层次滑入另一个层次。所以，让我们首先对这些层次作一番耙梳清理的工作。

首先，我们关注于**一门**特定的语言和**一种**特定的文化之间的关系。研究一种文化，有必要了解它的语言吗？何以见得？了解到什么程度才算了解？反过来说，了解语言是否意味着必须同时了解文化，

至少是文化的某些方面呢？

我们也在另外一个层次上进行了讨论，提出的问题不再是一门语言与一种文化的关系了，而是语言行为跟一般意义上的文化之间的关系。然而，难道我们不是多少忽略了这个方面吗？在讨论过程中，我们从来没有考虑一种文化对待自己的语言的具体态度所引起的问题。举例来说，在语言的运用上，我们所在的文明可以说是肆 78
无忌惮：我们随时随地在说话，任何事端都可以被我们拿来当作自我表达、提出疑问、品头论足的良好借口。可是，语言的这种滥用绝不是一种放之四海、概莫能外的情形，就连常见也算不上。在使用语言的时候，大多数被我们称作原始的文化可谓精打细算：他们不会不分时机和话题地讲话。话语只限于表现在某些确定的场合里，超出这些场合，人们便谨言慎词。我们的讨论提到了这一类问题，但跟第一个层次上的问题相比，并未给予同样的重视。

第三组问题我们注意得更少。我这里指的不是一门语言或语言行为本身和一种文化或一般意义上的文化之间的关系，我是说被视为科学的语言学跟人类学之间的关系。在我们的讨论中，这个依我看十分关键的问题仍旧停留在不起眼的位置上。那么，这种不平衡现象如何解释呢？语言和文化的关系是最复杂的关系之一。首先，语言可以被视为文化的产品，一个社会所使用的语言是整个文化的反映。但在另外一种意义上，语言也可说是文化的一部分，是它的众多构成成分之一。让我们回忆一下泰勒关于文化的著名定义：文化是一个内容丰富的复杂体，例如工具、制度、习俗、信仰，当然还有语言。按照我们所采取的观点，我们所提出的问题并不相同，而且也远非全部问题所在。因为，语言行为还可以被视为文化的一个条件，而且这要从两个方面来说。第一，它是历时性的，因为我们主要通过语言学习我们自己的文化——辅导和教育孩子靠话语，

斥责和夸奖孩子也靠话语；从另一个较为理论化的观点来看，语言行为同样表现为文化的一个条件，因为文化的建构跟语言的建构十
79 分相似。两者都是通过对立的关系和关联建立起来的，换句话说，都是靠逻辑关系建立起来的。因此，我们可以把语言视为一座地基，专门用来承受那些虽然有时比它更复杂，然而跟它的自身结构同属一个类型的结构，这些结构正好对应于我们从不同侧面看待的文化。

以上意见侧重于我们的课题的客观方面。然而，这个课题还包含一些同样重要的主观方面的后果。在我们的讨论过程中，我感到使人类学家与语言学家能够走到一起来的动机似乎性质不同，甚至彼此矛盾。语言学家不断地告诉我们，他们对他们的学科的目前趋势感到忧心忡忡。尽管他们忙于运用一些概念进行分析，但那些概念抽象得让他们的同事们觉得越来越难以把握，他们于是担心跟其他有关的科学失去接触。以结构语言学家为首，语言学家们提出的问题是：我们正在研究的是什么东西？这个似乎跟文化、社会生活、历史脱了节，甚至跟大众也脱了节的语言学的玩意儿，它究竟是个什么东西？说话者是谁？语言学家之所以十分愿意跟人类学家聚在一起，不正是因为他们指望能够在我们的帮助下，找回那种对于现象的贴切的领悟感吗？看来，他们所使用的方法导致他们远离了这些现象。

对于他们的做法，人类学家采取了一种很特殊的欢迎态度。面对语言学家，我们感到处于一种十分微妙的境地。我们跟他们多年来都是并肩工作的，突然一下子我们感到他们引身而退，眼睁睁地看着他们跨过了把精密和自然科学与人文和社会科学分隔开的界限，转入另一边去了，而这条界限一直被认为是无法逾越的。仿佛是对我们要了个诡计似的，语言学家现在堂而皇之地运用起严谨的

方法来了，我们一直不甘心承认那是自然科学所把持的特权。我们心中因而感到有点苦涩，甚至——坦率地说吧——妒火中烧。我们期盼从语言学家那里学到成功的秘诀。亲属关系、社会组织、宗
教、民俗、艺术——那些语言学家每天都在证明其高效率的严谨方 80
法，我们为什么就不能运用到我们研究的这些复杂的领域里去呢？

请允许我在这里插入几句题外话。在本次闭幕会议上，我本人的角色是表达人类学家的观点。因此我想告诉语言学家们，我从你们那里获益匪浅，不仅在全体会议上，或许更多地是在参加同时举行的语言学研习班期间，我亲眼得见语言学者在那些跟人类学一样仍属人的科学的研究中达到了何种精确、细致和严谨的程度。

岂止如此。在过去的三四年里，我们看到的不仅是理论语言学的蓬勃发展，还看到语言学跟一门新学科的工程师实现了技术合作，这门学科就是所谓的信息工程学。当他们研究一个问题时，他们已经不满足于运用一种在理论上比我们的方法更严谨的方法，他们找到工程师并要求他制造出某种实验装置，专门用来证实或者否定他们的假设。所以说，在一到两个世纪的时光里，人文科学和社会科学都不得不仰视自然科学和精密科学的世界，将其视为永生无从涉足的天堂。可是现在，语言学在这两大世界之间成功地打开了一扇小门。假如我没有搞错的话，促成人类学家到此的动机是跟语言学家的动机奇怪地矛盾的。语言学家之所以向人类学家接近，是因为希望使他们的研究更为具体；人类学家向语言学家求助，则是因为语言学家就像向导，能够让他们摆脱看来是由于过于熟悉具体的经验现象而造成的困惑。所以，这次大会有时让我觉得像是一座骑木马游戏的转台，人类学家在语言学家的身后紧追不舍，语言学家则紧跟人类学家接踵而至，而每一方想从另一方得到的不是别的，恰好是对方希望摆脱的东西。

81 我想这一点值得再赘言几句。为什么会出现这种阴差阳错呢？首先大概是由于我们打算达到的目标具有内在的难度。会议期间，玛丽·哈斯（Mary Haas）试图在黑板上用公式来分析如双语现象这种看起来十分简单的问题，我对此印象特别深刻。问题不过涉及两种语言，然而可能出现的组合却为数巨大，况且越讨论数目越大。除了大量组合之外，我们还不得不引入其他一些维度，问题从而更趋复杂了。这次会议教会我们的首先就是，任何试图用一种共同语言来表述语言问题和文化问题的努力都会立即把我们置于一种异常复杂的局面之中。忘记这一点就会导致谬误。

其次，我们的做法造成了似乎只有两位主角登场的印象：一个是语言，另一个是文化；而且，似乎我们面对的课题可以从因果关系上获得整体上的定义：是语言影响文化呢？还是文化影响语言？对于语言和文化都是一个更带根本性的活动的两种样态这一事实，我们却没有充分意识到。我此处指的是我们当中的一位嘉宾：人类的心智，尽管没有人想过邀请它参加我们的讨论。心理学家奥斯古德（C. E. Osgood）屡次感到不得不介入我们的讨论，此事本身就证明了这位以第三者身份不请自到的幽灵的存在。

我觉得，即使从理论角度出发，也可以肯定语言和文化之间存在着某种关系，语言和文化的发展都经历了数千年，而且这一演变过程是在人类的心智当中平行地进行的。显然，我这里暂时不考虑外国语被原本操另一种语言的社会所接受的常见情形。说到这里，我们可以把自己限定在那些语言和文化在一段时期并行发展，未受外界因素的显著干扰的特殊情形当中。那么，我们所设想的是否就
82 是一种风雨不透的孤立的人类心智呢？在回答这个问题之前，首先必须解决两个问题。第一，当我们寻找两个不同范畴之间的关联时，我们的眼光应当放在哪一个层次上；第二个问题则跟我们能够

建立起这些关联的研究对象本身有关。

关于头一个问题，我们的同事隆斯伯瑞（F. G. Lounsbury）提供了一个令人注目的例子，他告诉我们，奥内达人（Oneida）用两个不同的前缀表示阴性形式。尽管在田野调查过程中，隆斯伯瑞极为注意伴随着每个前缀的社会行为，可是他并没有发现态度方面的任何重要的差异。不过，问题难道不是原本就提错了吗？在社会行为的层次上怎么可能建立起关系呢？社会行为跟思维的无意识范畴根本不是在同一个层次上形成的；若想了解两个前缀的不同功能，首先得通过分析回溯到这些范畴。社会态度属于经验性观察的范围，不属于语言结构所在的层次，但属于另一个比较表面的层次。

不过，在我看来，在母权已被推至顶峰的易洛魁人（Iroquois）这样的社会里，很难把阴性形式所特有的两项对立视为一种纯粹的巧合。可否认为，这是让妇女获得一种在别处全遭否决的重要地位所必须付出的代价？在这里，这个代价就是妇女不能被视为一个内容单一不变的范畴。与世界上大多数文化的做法不同，一个承认妇女的全部能力的社会反而不得不把一部分女性——例如尚未具备担当其角色的能力的幼女——归入动物，而不是人。我这样解释，并非提出语言行为与态度之间存在某种关联，而是说，关联存在于在语言结构与社会结构的那些已经具形的匀质的表达方式之间。

再举一个例子。一个真正的最根本的亲属关系的结构——即一个亲属关系的原子，如果不妨这样叫的话——是由一个丈夫、一个妻子、一个子女和丈夫从中娶到妻子的那个群体的一个代表所构成的。乱伦禁律实际上不允许用单一血亲家庭构成一个亲属关系的成 83
分。这个单位必须来自两个家庭或两个血亲群体的结合。以此为基础，让我们试试能否把基本结构内部的所有可能的态度的组合一一搞清楚。为表述方便起见，我们使用一正一负两个符号来表示个人

之间的关系的性质。读者将会看到，有些组合符合民族志学家在这样或那样的社会中观察到的实际情况。当夫妻关系为正、兄弟与姐妹的关系为负的时候，我们可以看到两种关联的态度：父子关系为正，舅甥关系为负。我们也得到了一个对称的结构，其中所有的符号都是颠倒的。于是常常可以遇到“$\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$”型和“$\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$”型的布局，即两种置换。反过来，“$\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$”型和“$\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$”型也属常见，只是往往含糊不明；至于“$\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$”型和“$\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$”型的布局则实属罕见，或许根本不可能以剖开的形式出现，因为它们会招致基本结构从历时方面或共时方面发生分裂[2]。

那么，这种形式化的处理办法能够移植到语言学领域里去吗？我看不出如何才能做到。不过有一点是清楚的，人类学家的上述研究方法十分接近语言学家的方法。两者都致力于把结构成分按照系统组织起来。不过，如果试图进一步深化两者的平行关系，那倒是徒劳无益的；例如到被观察群体的态度结构和音位系统，甚至语言的句法之间去搜寻某种关联，那是毫无意义的做法。

让我们进一步靠近这个问题的核心。这次讨论经常提到沃尔夫
84 （B. L. Whorf）的大名和他的观念[3]。沃尔夫致力于揭示语言和文化之间的关联，但并没有做到让人彻底信服。个中原因，难道不就是因为他对待文化没有像对待语言行为那样一丝不苟吗？他是以语言学家的身份从事文化研究的（其工作优劣并非由我评判）；换句话说，他的研究对象不是通过针对现实的经验的和直觉的理解所给定的，因为他经过步骤严谨的分析和大量的抽象工作才把握了这个对象。可是，被他拿来与之进行比较的文化实体不过初具形态，而且是被粗糙的观察丢给他的。无论从对两者的观察的质量来看，还是

从分析的细致程度来看，沃尔夫所努力揭示其彼此关联的对象都分属两个相距遥远的层次。

现在让我们完全转入沟通体系。关于沃尔夫研究过的那些社会，我们可以作两点陈述。首先，用二维模式无法建立豪比人的亲属制度的模式，非得三维模式不可。其实，这也是一个在所有克劳—奥马哈型的亲属制度上业已得到验证的条件。理由何在？豪比人（hopi）的亲属制度运用三种时间维度。第一种维度对应于（对于女性己身而言）母方继嗣世系。这是一种有时序的、渐进的、连续不断的时间，其中“外祖母、母亲、（己身）、女儿、外孙女”前后接续。所以说，这是一个世系的连续体。展现另外两种继嗣世系的连续体具有不同的特点：在父亲的母亲的世系当中，所有分属不同辈分的人是用同一个称谓语来称呼的；例如，一个女子永远是“父亲的姐妹”，不论她是一位母亲、母亲的女儿，还是女儿的女儿。连续体是一副空架子，里头什么也没有出现或发生。（对于男性己身而言的）母方世系则在第三种连续体当中展开，其中人们总是在“嫡亲兄弟姐妹”和“甥侄辈”这两个亲等之间交替（见图3）。 85

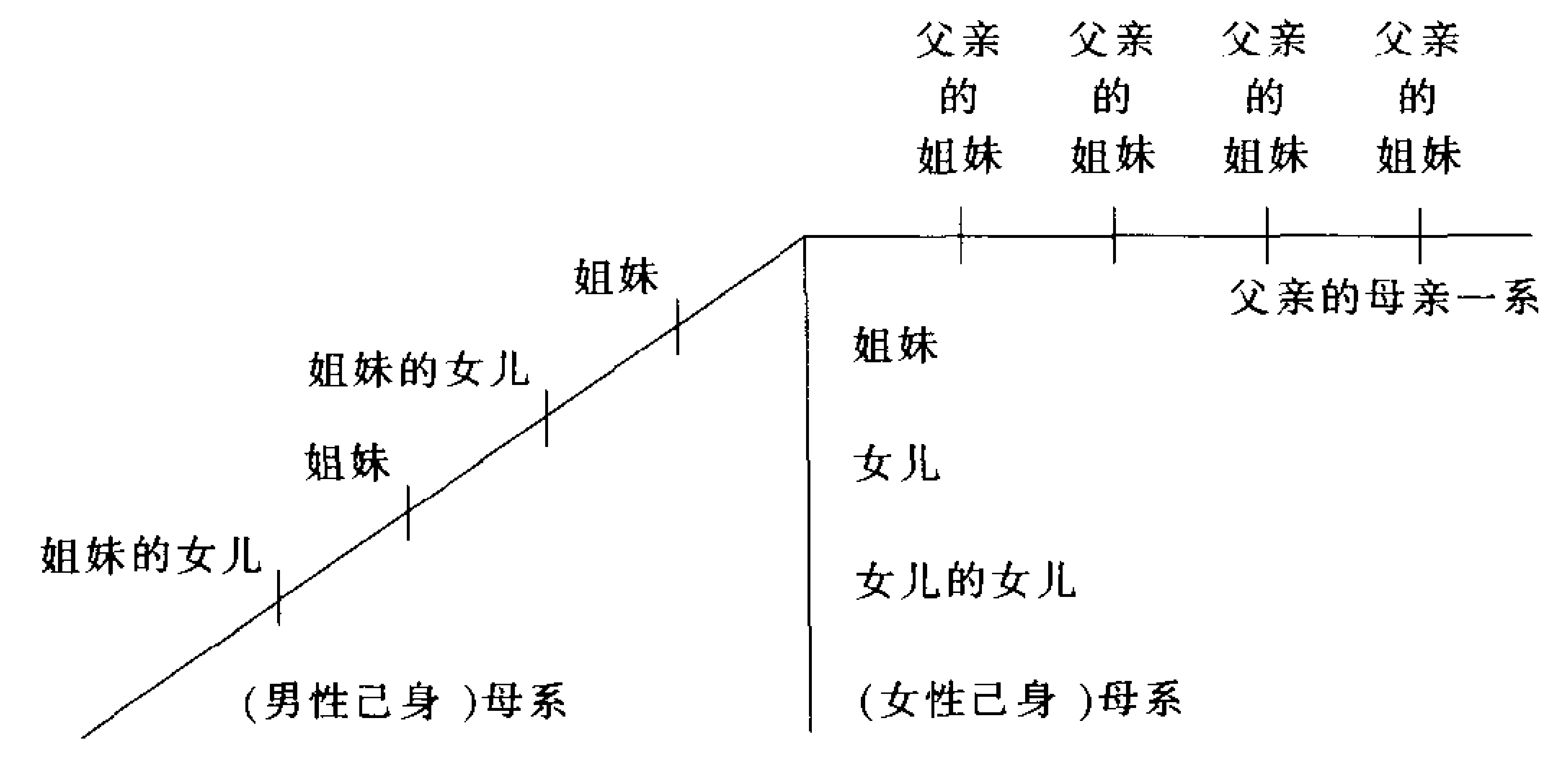


图3

这三种维度在祖尼人的亲属制度中也可以找到，但是形式弱化了，甚至可以说多少已经夭折。值得注意的是，母系的直线连续体让位于一种环形连续体，其中只有三个称谓语：第一个不加分别地既可表示“祖母”，又可表示“孙女”；第二个表示“母亲”；第三个表示“女儿”。

现在看看普韦布洛人的第三个系统，即阿柯玛人（Acoma）和拉古纳人（Laguna）的系统。这两个群体属于另一个语族，即凯里斯语族（keresan）。这两个系统的特点是所谓“交互性”称谓语取得了显著的发展。相对于第三者来说，处于对称位置上的两个人用同一个称谓语相称。

因此，从豪比人直到阿柯玛人，我们看到了亲属制度的许多变化，三维模式被二维模式所取代。一个可以表现为时间连续体的带有三个横坐标的参照系统，在祖尼人（Zuni）那里发生了质变，并且在阿柯玛人那里变成了一个时空连续体。的确，作为系统的一
86 员，一个观察者如果缺少了必然同时给定的第三个成员的媒介，便无法设想他与第二个成员的关系。

然而，当我们比较豪比人的神话与祖尼人及阿柯玛人的相同神话的不同版本时，上述变换正好与神话研究让我们看到的那些变换相吻合。以有关人类创始的神话为例，豪比人对此的构想模式是一种谱系：诸多神明被设想为一个家庭，分为丈夫、妻子、父亲、祖父、女儿，等等，跟古希腊众神相仿。这种谱系结构在祖尼人那里远没有如此清晰，与之相应的神话是按照一种历史的和循环的方式组织起来的。换言之，历史被分成时期，每一个时期都是前一时期的大致不离的重复，而且登场人物之间的关系也是对等的。在阿柯玛人的神话里，那些在豪比人和祖尼人的神话里的独立角色，大多都分裂成寓意相反的成对人物。于是，被豪比人和祖尼人明显置于

前台的人类创始的场景，到了阿柯玛人的神话里却退居另一场景的幕后：上下两股力量联手创造了世界。神话不再是一种连续不断的或周期性的发展进程，而是表现为与构成亲属制度的那些结构相仿的一组两极结构。

我们从中能够得出什么样的结论呢？如果在分属亲属关系和神话这两大看上去相距甚远的领域的系统之间可以找出某种关联，那么，如果说与语言系统之间存在同样的关联，那就不是荒诞不经的设想了。是什么样的关联呢？这得让语言学家去决定了。从人类学家的角度看，如果说不管以何种形式出现的任何关联都找不出来，那倒是令人惊讶的。拒不受理的态度将意味着当我们比较像神话和语言这一类相距显然较近的领域时，存在于相距较远的领域——亲属关系与神话——之间的显著的关联反倒销声匿迹了。

问题的这种新提法使我们更接近语言学家。的确，语言学家研
究他们称之为体貌的东西，其中特别涉及时态问题。他们因而很关 87
心时态的概念可能在一种语言里的各种不同的表现。这些表现在语言学上和亲属关系上的时间样态，我们能不能加以比较呢？尽管我们不对讨论的结果预下判断，看来我们至少是有权开启这场讨论的，而且我们提出的问题本身就已经包含着一个答案，不论它是肯定的还是否定的。

我们现在再举一个例子。这个例子更为复杂，可是假如人类学家打算走在语言学家的前头并在同一地点与之会合，这个例子倒是能够更好地说明他们应该如何进行分析。我们将考察世界上两个相距甚远的地带的社会结构，头一个地带大致横跨从印度至爱尔兰之间的区域，第二个地带自阿萨姆（Assam）至满洲。我的意思绝不是说，这两个地带各自显示了一个单一的社会类型，而将其他类型完全排除在外。我只想指出，在这两大地域内能够看到反映每个系统的

数量最多、界定最明确的例证。虽然我们并不详细划定上述两大地域的疆界，但是它们分别与印欧语系地区和汉藏语系地区大致吻合。

我们采用以下三个标准来说明上述结构。一是婚姻法则，二是社会组织，三是亲属制度。

	印欧语系地区	汉藏语系地区
婚姻法则	循环制，直接或间接地来自于明确的法规，因为择偶是被概率规律所规定的。	循环制，与对称的交换制度并存。
社会组织	社会单位众多，组织结构复杂（大家庭型）。	社会单位为数较少，结构简单（氏族或宗族）。
亲属制度	（1）主观性强； （2）称谓语不多。	（1）客观性强； （2）称谓语丰富。

88 先看婚姻法则。我们在印欧地区见到的大多数婚姻制度表面上迥然不同，但可以归结为一种简单的类型，我在别处曾经称之为循环式制度，或者叫做一般交换的简单形式，因为这种形式能够把若干群体串联起来。这种制度的最佳例子是优先与舅父的女儿通婚的制度；即群体 A 从群体 B 娶妻，群体 B 从群体 C 娶妻，而群体 C 又回过头来从群体 A 娶妻。于是，寻觅伴侣是以一种循环的方式进行的；整个系统的运行不在乎有多少个群体，因为新的伴侣随时可以被引进这一循环当中。

我们并非要提出，凡是操印欧语系某种语言的社会在某一远古时期都实行过与舅父的女儿通婚的制度。我们的假设丝毫没有重建历史的意思，而仅限于证实，在同属印欧语系的地域之内，可以观察到的婚姻法则大多直接地或间接地属于同一类型，上面所说的婚姻法则为它提供了最简单的逻辑模式。

至于社会组织的情况，看来大家庭是印欧地区最常见的形式。众所周知，大家庭由数个以开发一个共同领域为目标的旁系组成，

同时在通婚方面保留一定的自由。这后一个条件十分重要，因为假如在一种通婚制度中（例如家庭 A 仅从家庭 B 获得配偶，家庭 B 仅从家庭 C 获得配偶），所有大家庭都原封不动地成为伴侣，大家庭就会等同于氏族了。

印欧亲属制度通过许多不同的方式在大家庭内部区分旁系。某些在印度总是可以见到的制度规定了一条仅用于长房一系的优先通婚法则，其他旁系则得以享受较大的自主权，甚至可以自由选择， 89
当然，这不包括亲等禁律的限制。在可能重构的范围内，古代斯拉夫人的亲属制度所具有的一些特别的特征显示，“示范世系”（即大家庭中的唯一必须遵从婚姻法则的继嗣世系）相对于父方一系而言曾经为斜叉式，而满足优先性法则的任务每一代人都被交付给不同的世系。无论采取何种方式，有一个共同点始终不变：在建立在大家庭基础上的社会结构中，构成一个家庭的各个世系并不拘泥于同一条法则。换句话说，一条法则一旦建立起来，它本身便包含着大量的例外。最后，印欧亲属制度所使用的称谓语数目极少，而且是围绕着主观性组织起来的。也就是说，亲属关系相对于主体设想出来，而且亲属离主体越疏远，称谓语就越趋于含糊和稀少。父亲、母亲、儿子、女儿、兄弟和姐妹一类的亲属关系仅仅具有相对准确的含义，至于对伯舅与姑姨一辈的称谓语就已经有很大的弹性了。涉及更远的亲属关系，则基本上全无称谓语可用。所以，印欧亲属制度都是以自我为中心的制度。

现在让我们看看汉藏语系地区。我们在这里看到并列的两类婚姻法则。一类跟上述印欧语系地区的亲属制度相当，另一类可以根据其最简单的形式定义，如同一种交换婚姻，即上述类型的一种特殊情形。第二个类型并不是包含任意一个数目的群体，而是只包含偶数群体：二、四、六、八，交换者永远是成对的组合。

至于社会组织的特点则是氏族形式，可简单也可复杂。不过，复杂性从来都不是有机地实现的（如大家庭那样），而是由进一步分解成世系的氏族机械地造成的；换句话说，成分的数目可以增加，但是结构本身保持简单。

90 其亲属制度往往带有大量称谓语。譬如中国的亲属制度，亲属称谓语数以百计，并且可以利用已有的称谓语无休止地制造出新的称谓语。所以，一种亲等关系无论多么疏远，永远可以跟最近的亲等一样得到准确的称谓。从这个意义上看，这种亲属制度具有彻底的客观性质。正如克鲁伯早已指出过的，世界上再也找不出比中国与欧洲区别更大的亲属制度了。

于是我们可以从中得出以下结论。印欧地区的社会结构（婚姻法则）简单，然而注定出现在这一结构里的成分（社会组织）众多而复杂。汉藏地区的情形正好相反：并列或合并两类婚姻法则导致结构十分复杂，但属于氏族型或相当于氏族型的社会组织仍然简单。另一方面，无论从架构上看（**主观**与**客观**之别），还是就**项目**本身（**多**与**寡**）而言，**结构**和**成分**之间的对立都因其相反的特点而在术语中有所反映（即已经处于语言学层次）。

当我们利用这些称谓语描写社会结构时，我们难道不是至少可以跟语言学家展开对话吗？在先前的一次会议过程中，雅各布逊曾经扼要地提出印欧语系诸语言的基本特征。他说，人们可以从中看到形式与本质之间的差异、规则的大量例外，以及在选择表达同一思想的手段时的极大自由。跟我们在社会结构方面留取的特征相比，这些特征难道不是十分相像吗？

在我看来，要恰当地说明文化与语言的关系，就必须果断地排除两种假设：其中一种认为两者之间不可能有任何关系；另一种则相反，认为两者在任何层次上都有关联。在第一种情形下，完全没

有关系意味着必须面对这样一幅图景：人类的心智散乱无章，分解为互不相干的部分和层次，彼此间不可能有任何沟通；然而，这种怪诞的局面跟我们在人类的心理活动的其他方面所看到的情形毫不相干。可是，假如两者之间的关系是绝对的，那么语言学家和人类 91
学家肯定早就有所了解，我们因而也就不会跑到这里来讨论它了。我本人的工作假设因此介于以上两种之间：我们有可能揭示某些方面和层次上的某些关联，而我们的主要任务就是确定这些方面是什么，以及在何处可以找出这些层次。此时，语言学家和人类学家可以携手合作。不过，我们可能取得的成果的最主要受益者将不是语言学，也不是人类学，而是综合了各种方法和各个学科的一门有关人的知识。终有一天，这门知识会把激励着人类心智——本次讨论中不请自到的客人——的原动力的奥秘大白于天下。

注释

[1] 根据英文原文翻译并修订。原系作者 1952 年在印第安纳州布卢明顿举行的“人类学家与语言学家”会议上宣读的论文。首次发表于根据录音整理的 *Supplement to International Journal of American Linguistics*，vol. 19，n°2，April 1953，Mem. 8，1953.

[2] 参见本书第二章里的例子和更详细的分析。

[3] Benjamin L. Whorf：*Collected Papers on Metalinguistics*，Washington，1952；*Language*，*Thought*，*and Reality*（ed. John B. Carroll），New York，1956.

第五章　第三章和第四章的跋语[1]

93　《社会学国际学刊》（*Cahiers internationaux de sociologie*）刊登了古尔维奇（G. Gurvitch）先生撰写的一篇论文，其中部分内容是针对我的。同一期还刊登了欧德里古尔（Haudricourt）和格拉奈（Granai）两位先生合写的一篇论文，内容更为翔实可靠，思想更为细腻[2]。如果他们在下笔之前知道我那两篇关于语言与社会的关系问题的论文，而不是只谈其中第一篇的话，那么我们之间就会比较容易取得一致意见。那两篇文章是一个整体，因为第二篇是对第一篇发表后在美国本土引起的一些诟病的答复。出于这个理由，本书把两篇都收入了[3]。

同时，我还应该向欧德里古尔和格拉奈承认，由于那两篇论文一篇是用英文撰写的，另一篇是用

英语宣读之后根据录音整理的，因此有时表达得不十分贴切。就我的思想所招致的鄙视而言，我本人所应担负的责任也许比我的论敌还要多一些。但是，总的说来，我对于他们的主要责备是他们的立场过于畏首畏尾。

看来，他们对结构语言学的迅猛发展感到忧虑，从而试图把有关语言行为的科学与语言学区别开来。他们说，前者“比语言学更 94
广泛，但不包括后者，它在不同的层次上取得进展，使用与语言学不同的概念，因此方法跟语言科学也不相同”。这在某种程度上是不假的；然而这种区分却使得民族学家在研究（正如两位作者出色地表达的那样）“真实的或可能的沟通体系的未定集合”的时候，有权直接求助于有关语言行为的科学（我们不清楚该文是否质疑这种权利）。这些沟通体系是一些“语言系统以外的象征体系”，包括“神话、仪式和亲属关系等领域，它们其实均可视为特殊的语言行为”[4]。两位作者接着说：“根据这个道理，而且在不同程度上，这些系统都应能够接受某种跟用于语言系统的类似的结构分析。我们知道，在这种精神指导下，列维-斯特劳斯关于‘亲属制度’的著名研究毫无疑问地深入并澄清了一些高度复杂的问题。”[5]对于这个评价，我除了接受别无选择，因为我从未试图做过其他事情，也从未试图将这种方法扩展到跟上述不同的领域里去。

不过，这两位作者试图把用一只手交出去的东西，再用另一只手拿回来，办法是凭揣测质疑我的意图。按照他们的说法，“利用一部关于沟通的一般理论来解读社会整体”不外乎是“隐含地（有时是直言不讳地）把社会或者文化归结为语言”（第 114 页）。此话没有点出抱怨的对象，下文则直指我本人：“克洛德·列维-斯特劳斯明确地提出了语言和社会之间的同一性问题，而且看来他的回答是肯定的。”（第 126 页）不过，我用的英语形容词 inmost 意为“最

深刻的"，但这并不排斥解释力相对较弱的其他方面。欧德里古尔
95 与格拉奈在这里犯的是与古尔维奇一样的错误。他们都把运用到民族学中的结构方法想象成怀着取得全面的社会知识的野心。那其实是十分荒唐的。我们只是希望从观察和描述那些永远无法囊括无遗的丰富多彩的经验事实当中，把反复出现在不同时间和不同地点的一些恒常量提取出来。我们的这种工作方式跟语言学家相似，而人们研究中，试图在个别语言和语言行为之间维持的那种区分看来是相当脆弱的。"我们发现的法则不断增多，从而更加凸显了那些作为……世界上的……语言的音位系统的基础的普遍法则的问题，因为它们的区别性成分的所谓多样性在很大程度上是虚妄的。"实际上，"无论从静态的还是动态的观点来看，同样一些隐性的法则都构成世界各种语言的内在基础。"[6]所以说，研究一门语言，不仅不可避免地必然走向普通语言学，而且会在后者之外，促使我们同时去考虑沟通的一切形式："正像音乐阶程那样，音位构型（phonemic patterning）是文化对自然的一种干预，是把逻辑的规则强加在音响连续体上的一种人为的创造。"[7]

即使不把社会或文化归结为语言，我们也能够启动这一场"哥白尼式革命"（依照欧德里古尔和格拉奈所说），即依据有关沟通的理论从整体上解读社会。从今天开始，这种尝试便可在三个层次上进行，因为亲属关系与婚姻法则保障妇女在群体之间的流通，正像经济法则保障商品和服务的流通、语言学法则保障信息的流通一样。
96 这三种沟通形式同时也是交换形式，它们之间肯定存在着某些关系（因为婚姻关系总是伴随着经济上的馈赠，而语言行为则渗入任何一个层次）。因此，研究某些关系是否存在同一性、每个单独考察的类型具备哪些形式特点，以及此类型向彼类型的转换过程，都是完全合理的做法。

这样阐述问题——我本人一直是这么做的[8]——显示出古尔维奇先生对我的驳难缺乏根据。按照他的说法，我认为，“沟通活动被视为社会生活的共同源泉，它首先就意味着‘说话’。”（前引第16页）然而，从语言行为中找到一个有助于了解其他沟通形式的逻辑模式——因其更完善和更知名——并不等于将这个模式当作其他沟通形式的源泉。

但是，除了婚姻、经济和语言的交换以外，社会还有许多别的东西。我们同样看到了艺术、神话、仪典和宗教等我以前和最近分别研究过的语言行为[9]，欧德里古尔与格拉奈承认它们存在，以及它们和语言本身的相似性。此外还有不少成分目前仍然未能结构化——或者本身性质使然，或者由于我们对之认识仍然不足。他们提出来的恰恰就是这些成分，以服务于某种莫名其妙的神秘主义，因为无论表面上如何，我相信两位作者受到了某种形而上学的历史观的束缚。我认为，把上文提到的那些战略性层次作为研究的直接对象可以带来更多的成果，这倒并非由于它们是唯一存在的层次，或者其他层次与它们混同，而是因为在科学的当前状况下，只有它们才能将严谨的推理方法引进我们的学科。

因此，我反对两位作者提出的以下两难命题：要么，社会不是作为一个整体存在的，而是由一些无法省约的系统堆列而成，要 97
么，所有被考察的系统都是等值的，各自用自己的语言表达社会整体性（同上，第128页）。我的批评者并未读过我在1953年撰写的那篇文章，其中已经预先对这个两难命题做出了回答：“在我看来，要恰当地说明文化与语言的关系，就必须果断地排除两种假设：其中一种认为两者之间不可能有任何关系；另一种则相反，认为两者在任何层次上都有关联……我本人的工作假设因此介于以上两种之间：我们有可能揭示某些方面和层次上的某些关联，而我们的主要任

务就是要确定这些方面是什么，以及在何处可以找出这些层次。”[10]

倘若打算在语言和被视为特定社会的数据总和的文化之间建立起一系列一一对应的关系，那么我们就会犯一个逻辑错误，从而授人以柄，提供一条比欧德里古尔与格拉奈的论据更为简单有力的论据。的确，整体不可能等于部分。这个推理错误是否有时候正是欧德里古尔与格拉奈不无偏见地把我同它联系起来的美国元语言学的做法呢？这是可能的。但是，如果我没有记错的话，自从 1949 年我在纽约举行的国际美洲文化学者大会上发表演讲以后[11]，元语言学这个字眼连带其内容便在美国大行其道了，然而那篇演讲的灵感来自别处[12]。从 1952 年起，我对所谓元语言学的批评带有较强的技术性，所以属于另一个方面的问题。沃尔夫及其追随者所犯的错误，根源在于他们把预先分析好的非常细致的语言学资料拿来同民族志的观察结果进行比较，但后者属于经验层次上的东西，或者说属于必然对社会现实做出主观剪裁的意识形态分析。因此，他们其实是在比较性质不同的对象，这样做的风险是重复陈词滥调，或者提出站不住脚的假设。

98 同样的错误又一次出现在欧德里古尔与格拉奈的如下文字当中：“语言学的对象是语言（就这个词的通常意义而言，如法语、英语等）。在社会学上，可以与之比拟的对象是我们所说的社会或者整体结构（民族、人民、部落，等等）。实际上，我们打算研究其性质的对象必须在最大限度上独立于其他对象。”[13]在这一点上，我们确实输了，他们的批评毫不费力地赢了。在本书第三章和第四章里，我提出的是完全不同的东西。结构的比较分析并不以法语或英语为对象，而是语言学家可以从经验对象当中获得的若干结构，这些经验对象包括例如法语的音位结构、语法或词汇结构，甚至语篇结构——后者并非完全没有确定下来。我并没有像古尔维奇想象

的那样，把法国社会拿来跟这些结构进行比较，也没有拿法国社会的结构跟它们比较（他设想一个社会本身就拥有一种结构），而是一组我仅仅要到它们可能存在的地方去寻找的结构：亲属制度、意识形态、神话、仪典、艺术、礼仪“代码”，乃至——为什么不呢？——厨艺。这些结构都是被称作法国的、英国的或任何其他社会的整体性的一种部分的表达——但大受科学研究的青睐，我恰恰是在它们当中寻找共同的特点。这是因为，即便如此，问题也不是用一种独特的内容取代另一种内容，不是要把此内容还原为彼内容，而是要弄清楚那些形式化的特点之间是否存在一致性和存在什么样的一致性，是否存在矛盾和存在什么样的矛盾，或者是否存在着一些能够以变换的形式表达的辩证关系。最后，我并没有断言这样的比较永远都会带来成果，我只是认为有时候是会有的；并且我认为，要理解一个社会相对于其他同类社会所处的地位，以及理解支配 99
着它在时间中的演变规律，这种对比将具有十分重要的意义。

让我们举一个例子，它与在我们提到的文章里可以找到的那些例子不同。我觉得一个社会的烹饪艺术也可以像语言那样被分解为构成成分，姑且称之为“烹饪要素”（gustèmes），它们是按照某些对立和关联的结构组织起来的。譬如，我们可用三组对立来区分英国烹饪和法国烹饪：土生/外来（即自产原料对引进原料），中心/外缘（即主要食品对佐餐食品），带标记/不带标记（即鲜美可口对味道寡淡）。随后便可以制出一张表，分别用正号和负号表示每组对立是否适用于被考察的系统：

	英国烹饪	法国烹饪
土生/外来：	+	—
中心/外缘：	+	—
带标记/不带标记：	—	+

也就是说，英国的烹饪使用本地原料制成寡淡无味的主要菜肴，佐以一些本属外来的、其全部区别性价值均带有强烈标记的佐餐食品（茶、水果糕点、橘子酱、波尔图葡萄酒）。相反，对法国烹饪来说，“土生/外来”这组对立变得十分微弱甚至消失，而且，无论是中心还是外缘位置，同样带标记的烹饪要素都组合起来了。

这张表是否同样适用于中国烹饪呢？仅就上述各组对立而言，它是适用的。可是，如果再引入一些在法国烹饪中互相排斥、在中国（或德国）烹饪中可以兼容的其他对立（譬如甜/酸），或者考虑到法国烹饪是历时性的（同样的对立不会在一餐中的不同时刻同时出现；法式冷盘便是按照深加工对浅加工的对立制作的，例如熟肉
100 食品/生菜一类；这种对立不会在随后的各道菜中同时出现），那么这张表就不适用了。然而，中国烹饪却是根据共时性设计的，即相同的对立适用于一餐中的所有部分（出于这个原因，一桌饭菜可以一次摆出）。为了完整地说明某个结构的全部性质，也许有必要诉诸别的对立；例如，在巴西内地的乡村厨艺里有重要作用的烤与煮之间的对立（就制作方式而言，烤肉重口味，煮肉重营养，相互排斥）。最后，还有一些具有规范作用、社会群体对之具有充分意识的互不兼容性：热食/冷食，奶类饮料/酒类饮料，鲜水果/发酵水果，等等。

一旦确定了这些区别性结构，那么，追问它们是否严格地属于研究范围，是否同样存在于该社会或不同社会的其他领域当中（往往有所变化），就没有丝毫不妥之处。再者，如果我们发现许多领域都存在此类结构，我们就有理由下结论说，我们获得了能够反映一个或数个社会的无意识态度的一种有重要意义的价值。

这个粗浅的例子是我们故意选用的，因为它取自现代社会。可是，欧德里古尔和格拉奈两位先生似乎时而愿意承认我的方法用于

所谓原始社会的价值，同时又竭力将后者与较为复杂的社会截然分开。他们认为，不可能做到全面理解更复杂的社会。可是我已经证明，问题从来就不是如何把握整个社会（严格地说，那是做不到的事情），而在于区分出一些可供比较，因而能说明问题的层次。至于跟小规模的原始部落相比，这些层次在我们的庞大的现代社会中为数较多，而且逐个研究起来困难更大，对此我倒是赞同的。然而这种区别只是程度上的，不是性质上的。在现代西方世界，语言疆界很少有与文化疆界完全吻合的，这一点也是不假的，但是这个困难并非不可克服。我们将在两个要么同操一种语言，要么共享一种 101
文化，而非两者兼有的社会或亚社会中，对语言和文化的那些区别性方面进行比较；我们不会把语言的某些方面和文化的某些方面拿来比较。譬如，当我们比较瑞士或比利时社会的独有特点和我们社会的相应特点时，我们便可以追问，瑞士法语或比利时法语与它们的社会的那些特点之间是否存在关联。至于那种认为社会现象具有某种空间维度，而语言却不受使用者数目的影响的说法，我也是不敢苟同的。相反，我倒是认为可以先验地提出，“大”语言和“小”语言在它们的结构和演变的节奏当中，不仅必然会展现它们所覆盖的区域的范围，而且在它们的交界处，也必定会展现其规模属于不同范畴的一些语言区域。

欧德里古尔和格拉奈的文章充满了各种误解，但都可以归结为两大谬误。一是过分强调历时角度与共时角度之间的对立；二是把语言同其他社会现象完全割裂开来，似乎语言在任何层次上都是任意的，而社会现象不可能具有同样的特征。令人吃惊的是，两位作者为了展开上述论断，有意忽略了罗曼·雅各布逊的论文“历史音位学原理”[14]，以及同样重要的埃米尔·班维尼斯特（Emile Benveniste）的论文[15]，后者对索绪尔关于语言符号的任意性原理提出了质疑。

就第一条谬误而言，两位作者认为，结构分析把语言学家和民族学家禁锢在共时性当中，从而导致“为每一个阶段建立起一个无法还原为其他系统的系统”，因而“否认语言的历史和演变”。单纯
102 的共时性观点会导致站不住脚的设想，即对同一个语音现实的两种音位学解读都应当被视为同等有效。

这种批评不妨拿去责备一些美国的新实证主义者，而对于欧洲结构主义者却不适用。欧德里古尔和格拉奈在这里完全混淆了是非。在科学研究的某些阶段，根据当前的认识水平，相信可以对于同一事实做出两种解读是一种健全的态度。物理学直至 20 世纪都处于这种状况——并且也许今天仍然如此。承认这种状况并无不妥，错误是满足这种状况而不寻求超越。可是，由于采纳了唯一解决办法的原则，结构分析已经提供了摆脱这种自满的途径；雅各布逊——还有其他一些人——从物理学家那里把这一原则移借过来，此后便常常运用它，这就是 Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora（无解于纷繁者，必当解之于简括）。这个原则引导我们走向与实用主义、形式主义和新实证主义相反的方向。因为，在经过斟酌的各家说法当中，最简练的解释同时也是最接近真理的解释。这一看法的基础，归根到底，是万物的法则与人类思维的法则之间存在着人们所说的一致性。

最要紧的一点是，雅各布逊的论文让我们明白，共时与历时的对立在很大程度上是虚幻的，仅仅适用于研究的初始阶段。这一点只需引用他的一段话便可说明：“把静止与共时混为一谈乃是严重的失误。静止的剖面是虚设的：它只是科学的一种权宜之计，而且不是一种特殊的存在方式。我们既可以历时地，也可以共时地感知一部电影，然而一部电影的共时层面不等于一个从中截取下来的孤立画面。运动是可以从共时的方面感知的。语言也是同一个道理。”

再如下面这段话，它直接针对两位作者关于法语口语的演变的看法——那种看法本身倒是十分有趣：“一方面试图将共时、静止与目的论的应用领域等同起来，另一方面试图把历时、动态和机械因 103
果论等同起来，这些做法不合理地压缩了共时性的范围，使历史语言学变成了一些互不相干的现象的堆砌，造成一种既肤浅又有害的幻觉，似乎共时性问题与历时性问题之间存在着一条鸿沟。”[16]

欧德里古尔和格拉奈的第二条谬误是把语言跟社会生硬地对立起来：前者“向我们展现了一种双重的任意关系”——词语与能指之间的任意关系，概念的含义与被指称的具体对象之间的任意关系；社会则“在大量的情形中都……与自然……保持着直接的联系”[17]，从而限制了这种联系的象征作用。

我或许可以对“在大量情形中”这一限定语感到满意，进而回答说我所关心的恰好是另外一些情形。但是，既然两位作者此处隐而未发的论点在我看来是最危险的论断之一，我还是要略谈一下这个问题。

自1939年起，班维尼斯特就在思考，有朝一日，语言学家是否能够富有成果地研究有关心智与世界的一致性的形而上学问题。如果说，暂时搁置这一课题对他来说是更为适宜的，他至少必定了解“对于语言学家来说，把这种关系说成是任意的，乃是在这个问题上得以明哲保身的一种手段”[18]。欧德里古尔（他是论文的两位作者中的语言学家）继续在这一防守立场上踏步不前。可是，作为一位民族志学家与技术专家，他十分清楚，技术并非如他所声明的那样自然，语言也并不是那么任意的。

连被用来支持这种对比的语言学论据也不是令人满意的。Pomme de terre（土豆）一词果真产生于某种“指一种既非苹果也非出自土壤的物体”的任意的契约吗？当我们注意到英语称这种东西为

104 potato时，这个概念的任意性质是否就显豁了呢?① 其实，法语之所以选用这个词，在很大程度上是由于考虑到它容易被接受，这反映出这种食物最终为法国所接受时的特殊的技术与经济条件，同时也反映了进口这种植物的那些国家所使用的语言形式。最后，采用pomme de terre这个词，即使不是非它莫属，起码也算是一个适当的名称。因为pomme的本意是指任何带核或种子的圆形果实，此前早已大量使用；例如pomme de pin（松果）、pomme de chêne（橡子）、pomme de coing（木瓜）、pomme de grenade（石榴）、pomme d'orange（橘子），等等。那么，选用一个体现着历史、地理和社会现象，以及纯属语言学趋势的字眼，确实应该被认为是任意的吗？毋宁说，pomme de terre并不是硬塞给法语的，而是作为解决办法之一而存在的（并且衍生出pomme de l'air这个厨师常用的字眼，以取代古法语常用于表示苹果树的果实的pomme vulgaire，因为后者含有较强的粗俗意味）。这个解决办法是在预先存在的各种可能性当中做出取舍的结果。

除了观念方面，语言在词语方面似乎也是任意的："在词语的发音与其代表的概念之间……不存在任何可以理喻的关系。例如，pomme这个词的念法要求开头和结尾必须闭唇，这一点跟它所表示的圆形水果之间能有什么关系呢?"[19]

仅就语言学描写而论，两位作者所征引的索绪尔的原理是毋庸置疑的。这一原理从自然主义的形而上学的解读中把语言学解放出来，因此在语言科学中发挥了重大的作用。不过，它仅仅反映了语言学思想在发展当中的某一时刻，当我们试图从较为广泛的角度进

① 因为"土豆"在法语里是个复合词，由pomme（苹果）和terre（土壤）组成。——译者注

行观察时，其影响所及就变得有限，甚至有欠准确了。

简洁地说，我认为，先验地说，语言符号是任意的，但若由果溯因地看却并非如此。在某些以发酵牛奶为基础的加工当中，［没有任何先验的东西必然导致音响形式 fromage（奶酪），抑或 from——鉴于后缀-age 同样用于另外一些词语］只需把语义内容完全不同的法语词 froment（小麦）跟英语词 cheese（奶酪）稍加比较就能说明问题：后者表示的事物虽然跟 fromage 相同，使用的语言材料却不一样。语言符号至此为止表现出任意性。 105

反之，无人有丝毫把握地肯定，这些相对于被指称对象（designatum）而言是任意的语音选择一旦完成，就不会以难以察觉的方式对它们在词义环境中的地位产生影响——尽管或许不影响词汇的基本意义。这种由果溯因的规定性发生在两个层次上：语音和词汇。

在语音方面，联觉（synesthésie）是经常被描述和研究的一种现象。事实上，所有的儿童和不少成年人——虽然成年人大多否认这一点——都自发地把音素或乐器的音色一类的音响同颜色和形状联系起来。在词汇层次上，这种联想也存在于高度结构化的领域，譬如日历中的时间段，等等。虽然每一个音位所联系的颜色可能并不总是相同的，但是看来人们通过不同名称，以类推的方式，在另一个层次上建立起一个跟特定语言的音位结构的性质相对应的关系体系。譬如，一个母语为匈牙利语的人会用以下方式看待各个元音：i，í：白色；e：黄色；é：暗黄色；a：浅褐色；á：深褐色；o：深蓝色；ó：黑色；u，ú：血红色。“这种渐次变化的色差跟从高元音至低元音的过渡平行，颜色的深浅与前后元音的对比也是平行的，除了显示一种反常的知觉的元音 u 以外。圆唇前元音的模糊性特征也表现得十分清楚：ö，ő：深蓝的底色上散布亮点；ü，ű：殷红的底色上带着粉红色的斑点。”[20] 106

因此，这些特点用个人经历和每个人的偏好是解释不通的。正如上面这段话的作者指出的，研究这些现象不仅可以“把语言学当中的一些从心理学和理论方面来看极为重要的方面揭示出来”[21]，而且将直接把我们引向语音系统的“自然基础”，即人类的大脑结构。在同一杂志的随后一期里，戴维·梅森（M. David Mason）重新提出了这个问题，他的分析的结论是：“……从拓扑学的角度来看，人类大脑中可能有一幅颜色的分布图，至少跟必定同样存在于人脑中的音频分布图部分地类似。如果像马丁·约斯（M. Joos）所说的那样，人脑中确实存在着一幅显示口腔形状的图形……那么后者看来必然跟音频图和颜色图在某种意义上形成**颠倒**……”[22]

因此，即使我们遵守索绪尔的原理，承认没有任何东西能够先验地决定某些音群必定表示某一对象，然而看来极有可能的是，它们一经被采用，便使与之结合的词义内容发生特殊的细微变化。已经有人指出，在英国诗歌中，高频元音（从 i 到 e）大多表示暗淡朦胧的色彩，而低频元音（从 u 到 a）则适合于表达丰富或者深沉的色彩[23]。马拉美（Mallarmé）曾经抱怨说，jour（光亮）和 nuit（黑暗）的语音价值跟它们的意义相悖。就在法语和英语将不同的
107 语音价值赋予同一种食品的名称的那一刻起，这个称谓的语义地位便不完全相同了。我本人在生命的若干时期内只说英语——虽然并未因此而成为双语人士，我觉得 fromage 和 cheese 虽然意思相同，但还是有一些细微的差别。fromage 唤起的是一种厚重感，某种油腻而不易破碎的质料和厚味。这个词儿特别适合表达奶制品制造者所说的 pâtes grasses（肥膏）。cheese 则较为清淡、新鲜，有点酸味，不耐咀嚼（参见口腔形状），它使我想起法语 fromage blanc（软干酪）。所以，根据我是用法语还是用英语思考，所谓“奶酪的原型”对我来说并不是同一样东西。

由果溯因地考虑词汇，即等到它们建立起来之后再对之观察，词语便会失掉不少任意性，因为我们赋予它们的意义不再仅仅依赖于约定俗成，而是取决于每一种语言如何切分词语所属的意义世界，取决于是否存在着表达相近意义的词语。例如，time 和 temps 在法语和英语中之所以意思不同，完全是因为英语另有一个词儿 weather，而我们没有。反之，追究起来，chair 和 armchair 的语义环境比法语 chaise 和 fauteuil 要狭窄。词语还会受同音词的影响，尽管意义不同。假设我们请很多法国人对下列词汇作自由联想、quintette（五重奏）、sextuor（六重奏）、septuor（七重奏），假如他们的联想只跟乐器的数目有关，quintette 的意义不受 quinte（de toux）（一阵咳嗽）的某种程度上的影响，sextuor 的意义不受 sex（性）的影响[24]，那反倒奇怪了。由于 septuor 的第一个音节发音时有一个滞缓的变化，随后被迟来的第二个音节所取代，仿佛代之以一个庄严的和弦，从而造成一种持续感。米歇尔·莱利斯在他的文学著作中已经开始对词汇的这种无意识构成进行研究，尽管还没有形成一门科学的理论；如果把它看成一场诗歌游戏，而不是对某些 108
现象的一种犹如通过望远镜一般的知觉，那就错了。尽管离清晰的意识和理性思维依然很遥远，但这些现象对于更好地理解语言现象的本质却起到了关键作用[25]。

所以，语言符号的任意性只是临时的。一个符号一旦被创造出来，它的用途便渐趋明晰，这一方面取决于大脑的生物结构，另一方面也是相对于所有其他符号，也就是相对于必然走向系统化的整个语言世界而言。

同样，交通规则把不同的语义价值任意地赋予了红色和绿色的交通信号。相反的选择本来也是可能的。不过，红色和绿色所唤起的情绪和象征性联想却不会因此就简单地颠倒过来。就目前的系统

而言，红色唤起危险、暴力和鲜血，绿色则与希望、宁静和自然过程的平静展开相联系，例如植物的生长。然而，假如红色是自由通行的符号，绿色是止步的符号，情况将会如何呢？红色无疑将被理解为表示人类的热情和可沟通性，而绿色则象征着冷漠和恶意。所以，红色将不仅仅是绿色的替代物而已，反之亦然。符号的选择可以是任意的，然而符号却带有一种自身价值、一个独立的内容，这种内容同表意功能结合，从而对这一价值做出调整。如果把红/绿两色的对立颠倒过来，其语义内容就会发生可以觉察的移位，因为红色之所以是红色，绿色之所以是绿色，不仅是因为各自都是带有固有价值的感官刺激物，而且因为它们形成了一套传统的象征方法的依托，这套方法自存在于历史的某一时刻起，就不可能任凭人们随意摆弄了。

109 当我们从语言转入其他社会现象时，令人惊讶的是，在关于地理环境与社会的相互关系上，欧德里古尔听任经验主义和自然主义观念的摆布，然而对于这种关系的人为性质，他本人曾经做出过那么多的论证。我刚才已经指出，语言并不是那么任意的，自然与社会的关系反而比我们所讨论的这篇文章试图使我们相信的更为任意。所有神话思想和全部仪典都是感性经验在一种语义系统中的重组，这难道还需要我提醒吗？不同的社会之所以对某些自然产品做出取舍，以及一旦采用后如何运用，不仅取决于这些产品的固有性质，而且取决于它们被赋予什么样的象征价值，这些难道还需要我提醒吗？用不着列举充斥于任何一本教科书中的例子，我只援引一个唯一没有唯心主义之嫌的权威：卡尔·马克思。在《政治经济学批判》一书中，他探讨了造成人类选用贵金属作为价值基准的原因。他列举了许多与金银的“自然属性”有关的因素：匀质、质量均衡、可任意分割又可随时熔合、大比重、稀有、携带方便和不变

质。他接着说：另一方面，金银不只是消极意义上的过量或剩余的东西，它们的美学特性使它们成为奢侈、装饰、华服盛装的天然材料，总之成为剩余和财富的积极形式。在某种程度上，它们是人们从地下世界发掘出来的固定的光芒，银反射出一切光线的原始的自然混合，金这一最为强烈的颜色则反射出红色。然而，颜色感通常是最普遍的美感形式。雅科布·格林便指出过印度—日耳曼语系的各种语言把贵金属名称与颜色联系起来的词源关系。[26]

因此，正是马克思本人鼓励我们去揭示语言背后以及人与世界 *110* 的关系背后的象征体系：生产的社会关系采取了一种客体的形式，只有日常生活的习惯才使我们以为这是稀松平常的事情。[27]

但是，例如经济语言等社会生活的诸多形式一旦表现为一些关系，一条大道便开通了，它通向一门被视为有关各种关系的一般理论的人类学，也通向根据区别性特征做出的社会分析，这些特征是规定着这样或那样的社会的关系体系所特有的。

注释

[1] 本文撰写于 1956 年，这是首次发表。

[2] A. G. Haudricourt et G. Granai：Linguistique et Sociologie，*Cahiers internationaux de Sociologie*，vol. 19，cahier double，nouvelle série，deuxième，année. 1955，pp. 114-129. 关于古尔维奇的文章，见本书第十六章。

[3] 见本书第三章和第四章。

[4] 前引，第 127 页。

[5] 同上。

[6] R. Jakobson and M. Halle：*Fundamentals of Language*，S-Gravenhage，1956，第 27 页、28 页、17 页及其他各页。

[7] 同上，第 17 页；文中稍远有以下文字：“研究一门语言的音位模式中的不变因素必须以研对语言行为的音位模式中的普遍的不变因素为补充。”（同

上，第 28 页）

[8] 见本书第十五章，第 326～327 页。

[9] 关于艺术，见本书第十三章；神话见本书第十章和第十一章；仪典见本书第十二章。

[10] 见本书第四章，第 90～91 页。

[11] 即本书第三章。

[12] 例如在萨丕尔的某些文章。参见 E. Sapir：*Selected writings*, etc，1949.

[13] 同上，第 126 页。

[14] R. Jakobson，同前，载 N. Troubetzkoy：*Principes de phonologie*, trad. française，Paris，1949，pp. 315-336.

[15] E. Benveniste：Nature du Signe linguistique，*Acta Linguistica*，1，i，1939.

[16] R. Jakobson，同前，第 333～334 页、335～336 页。

[17] Haudricourt et G. Granai，同前，第 126～127 页。

[18] E. Benveniste，同前，第 26 页。

[19] Haudricourt et G. Granai，同前，第 127 页。

[20] Gladys A. Richard，Roman Jakobson and Elizabeth Werth，Language and Synesthesia，*Word*，vol. 5，n°2，1949，p. 226. [21] 同上，第 224 页。

[22] D. I. Mason，Synesthesia and Sound Spectra，*Word*，vol. 8，n° 1，1952，p. 41。该文援引了马丁·约斯（Martin Joos）的论文：Acoustic Phonetics，suppl. to *Language*：Language Monograph，n° 23（april-june 1948），II，p. 46.

[23] 同上，第 40 页，转引自 M. McDermott，*Vocal Sounds in Poetry*，1940.

[24] 这一点完全属实，我之所以很难避免使用 sextette 一词（英语外来词），也许正是因为这个词有个阴性词尾。

[25] M. Leiris，*la Règle du Jeu*：t. I，*Biffures*，Paris，1948；t. II，*Four-*

bis, Paris, 1955.

[26] K. Marx, *Critique de l' économie politique*, trad. Léon Rémy, Paris, 1899, p. 216.

[27] 同上，第 14 页。

第二部分

社会组织



第六章　民族学中的远古性概念[1]

“原始”这个词虽有不少缺点，而且受到了应有的批评，但是由于没有更好的选择，看来它已经在现代民族学和社会学的语汇里站稳了脚跟。我们研究的因而就是“原始”社会。那么，什么是“原始”社会呢？这个词的意思总的来说是比较清楚的。我们知道，“原始”首先是指一批没有文字的民族，它们并因此而超出了纯粹的历史学家的研究方法的范围。其次，机械文明的扩张活动直到晚近时期才问津这些民族；由于它们的社会结构与世界观的原因，它们对于那些被经济学和政治哲学视为构成我们社会的基础的概念是完全隔膜的。可是，区分的界限在哪里呢？古代墨西哥符合第二个标准，却不完全符合第一个标准。古埃及和古代中国均适合进

行民族学研究，当然不是因为缺乏文字，而是因为保存下来的大量资料不足以使其他方法成为多余。而且，两者都不在工业文明的区域之外，而只是在时间上早于后者。反过来，民俗学家研究当前的情况，并且在工业文明的区域内工作，但这个事实无法使他们隔绝
114 于民族学家。近十年来，我们在美国看到了一场轰动一时的演变，它的意义大概首先在于揭示了当代美国社会陷入了精神危机（开始自我怀疑，而且只有通过这种日益加剧的怪异感觉才能理解自己的社会）。随着工厂、国家和市镇的公共机构，有时甚至是军事参谋机关纷纷向民族学家敞开大门，这场演变也暗示民族学与其他有关人的科学在研究对象方面是一致的，区别只是方法上的。

不过，我们这里只打算考察一下研究对象。这是因为，一个令人瞩目的事实是，由于对属于自己的对象丧失了感觉，美国民族学听凭自己的研究方法——这种虽失之褊狭的经验主义，却很精细的方法一度是它的创立者的武器——逐渐消失殆尽，让位于一套往往简单化的关于社会的形而上学，以及一些并不牢靠的调查手段。一种方法除非能够对特定的对象、对象的特点及其特殊的成分取得日益准确的认识，否则是不可能巩固的，遑论推广。我们离那一步还差得很远。固然，“原始”一词看来可以避免词源意义所隐含的、被某种陈旧的进化论延续下来的混乱。原始民族并不是落后或者停滞的民族；在不同领域内，它们会表现出一种创造和实施的精神，把文明民族的各种成功之处远远甩在后头。例如，有关澳大利亚诸社会的家庭组织的研究所显示的那种名副其实的“社会学规划”，美拉尼西亚群岛上的那种将感情生活整合到一套权利与义务的复杂系统里的做法，以及那种几乎无处不在的对宗教感情的利用，旨在为综合个人追求与社会秩序打下基础的那种切实可行——即使并非永远融洽和谐——的做法。

再有，原始民族的历史发展尽管往往不为人知，但它们绝非没有历史。塞利格曼（Seligman）有关新几内亚土著的著作表明[2]， 115
一个表面上极为系统化的社会结构历经战争、迁徙、对抗和征服等一系列随机事件，如何能够做到有时保持超脱，有时维持原状。斯坦纳（Stanner）描写了颁行有关亲属关系和婚姻的立法在一个现代社会里激起的辩论：皈依了相邻民族的教义的改革派“青年土耳其人”成功地使一种精妙得多的制度取代了简单的旧制度；离乡多年的土著人在返回部落的时候，已经无法适应新的秩序了[3]。在200年以前，北美洲的豪比氏族在人数、分布和部落的相互关系方面都跟今天不一样[4]。所有这些情况我们都了解，可是我们从中得出了什么呢？仅仅是一条在理论上尴尬、实践上也行不通的区别：一方面是惯例所称的“原始居民”（其实包括民族学家研究过的几乎所有民族），另一方面是马歇尔·莫斯在授课大纲里所说的一些罕见的“地道的原始居民”[5]，仅限于澳大利亚人和火地岛人。上文刚刚说过应当如何看待澳大利亚人。那么，是不是只有火地岛人（还有被几位作者拿来与之相提并论的其他几个南美部落[6]）——加上若干俾格米人的群体——才能享受虽无半点历史却得以延续的超级特权呢？这个怪诞的说法有两条论据。其一，我们对这些民族的历史毫无了解，而且由于口传文献与考古遗存的缺乏或者罕见，我们对它们的历史永远不得而知。可是，从这一点不能得出它们从来就没有历史的结论。其二，由于工艺技术和制度十分古老，这些民族使人想到，哪些东西有可能让我们再现经历了一两万年时光的极为古老的民族的社会状况。“他们远古时期是什么样子，今天就仍然是 116
什么样子”的结论正是这样得出的。至于为什么在某些情形下发生了一些事情，在这种情形下却什么都没有发生，我们把这个问题留给哲学去解释。

讨论一旦进入哲学层次，看来是不会有什么结果了。所以，我们不妨按照一种理论可能性来对待下述说法：人类的发展进程实际上是不平衡的，其中某些种族分支会停滞落后。个中原因，要么是它们的演变进程迟缓得难以察觉，以至于至今仍然保留着大部分原始遗风；要么就是它们的演变势头过早地夭折了，它们于是被冻结在一种难以改变的惰性状态当中。但是，真正的问题不是这样提出来的。我们今天考察某个看起来十分古老的民族时，能否找到几条标准，根据它们是否被满足做出判断呢？当然，这种判断不是正面的——我们已经看到，假说因意识形态化而无从证明——而是负面的。如果对于每个已知的和被提到的个案都可以运用这种负面的阐述，那么问题即便不是在理论上，也将在实际上获得解决。不过，此时又会出现一个必须解决的新问题：如果排除对过去的考察，那么，有哪些涉及结构的形式特征能够把所谓原始社会区别于所谓现代或文明社会呢？

以上就是我们希望提出的问题，同时我也打算讨论一下几个南美洲社会的情况，因为关于它们具有原初的远古性的假说最近又被重新提出来了。



自马齐乌斯[7]（Martius）之后，民族学家已经习惯于将热带美洲的本土文化划分成两大类型。海岸文化与奥里诺科河—亚马逊河（Orénoque-Amazone）流域文化均具备以下特征：居所处于森林内或森林旁的河岸上；农业技术落后；大片的林中开垦地；多种栽培
117 植物；分化的社会组织勾勒出或者肯定了明确的社会等级制度；表明土著人的工艺水平和社会整合程度的集体居住地。阿哈瓦克人（Arawak）、图皮人（Tupi）和加勒比人（Carib）在不同程度上都

有这些特征，同时又有不同的地方特点。与此反之，巴西中部的民族的文化较为初级。他们有时是游牧性的，不懂得建造永久性住所，也不会制陶，并且依赖采集食物生活；当他们定居时，依赖个人或集体狩猎而不是稼穑；他们认为稼穑是一种辅助性职业。马齐乌斯认为，这些在语言和其他文化方面实际上殊异的民族可以组成一个文化和语言的大家庭，统称格族人（Gé）。他认为，他们就是16世纪的旅行家描写过的塔普亚（Tapuya）蛮族，即海岸图皮人的宿敌。塔普亚人据说是被图皮人赶入内地的，中间经历迁徙，最终据有了海岸地区和亚马逊河谷。我们知道这种迁徙直到17世纪才结束，更晚近的例子甚至也有。

最近20年，已故的库尔特·尼缅达居（C. Nimuendaju，1883—1945）针对几个所谓格族人的部落的调查使得这种颇具吸引力的构拟产生了动摇。这些人生活在巴西东部和东北部自海岸至阿拉瓜里（Araguaya）河谷之间的热带草原上。在朗廓卡梅克兰人（Ramkokamekran）、卡亚波人（Cayapo）、谢伦特人（Sherenté）和阿比纳耶人（Apinayé）当中，尼缅达居首先发现了一种比人们曾经推断的更为独特的农业：其中有些部落种植一些别处所不了解的植物（Cissus，一种白粉藤属植物）。然而，更重要的却是社会组织，这些所谓的原始人设计出复杂得令人吃惊的制度：跟竞技和仪典的半族完全一致的异族通婚制半族、秘密社会、男子社团和年龄阶层。此类结构通常伴随着层次高得多的文化。我们可以得出结论，要么这些结构并非为较高层次的文化所独有，要么所谓格族人的远古性不像表面上那样无可争议。对尼缅达居的发现做出解读的 *118*
人都倾向于赞成第一种解释，特别是罗维和库珀（Cooper）。例如罗维曾经写道："卡内拉人（Canella）和博罗罗人（Bororo）当中出现了母系半族，这说明这种制度能够出现在局部地区的狩猎与采

集民族当中，或者顶多可以认为，它能够出现在停留在初级的园圃种植的民族当中。”[8]然而，格族人及其西部高原上的同裔博罗罗人与南比夸拉人（Nambikwara）是否可以毫无保留地符合这个定义呢？是否同样可以把他们看成一个从较高层次的物质生活和社会组织倒退，但保留了往日遗迹的民族呢？针对这个设想，罗维在一次私人通信中的回答是，这种替代说法并非不可想象，但是，在把“一个能够证明卡内拉人和博罗罗人的社会组织为其弱化的版本的精确模型”[9]建立起来之前，这种提法仍然是值得怀疑的。

满足这一要求有许多不同方式，其中第一种方式无疑因其简单而令人迷惑。不过，哥伦布到来以前的秘鲁和玻利维亚的高级文化曾经有过某种类似二元组织的现象：当时，印加人（Inca）的首都的居民分成两个部分：上库兹科人（haut Cuzco）和下库兹科人（bas Cuzco）。这一区分不仅有地理含义，因为在仪典过程中，祖先的木乃伊按照对应的两排庄重安葬，类似中国周朝的做法[10]。在这一方面，当罗维本人对我们描写的一座其平面图反映着复杂社会结构的博罗罗村落做出评论时，他提到了邦德利耶（A. Bandelier）所复原的蒂亚胡安娜科（Tiahuanaco）的建造布局[11]。上述二元现
119 象，或至少它的基本主题，一直延伸到美洲中部，见于阿兹台克（Aztèques）排序中的鹰与美洲豹的仪式性对立。从图皮人到其他南美部落，这两种动物在神话里都有它们的角色，“天豹”之说、欣古河和马察朵河的土著村落里的“鹰鹫”入笼的仪式性做法均为证明。此外，图皮人与阿兹台克人之间的这些相似之处在宗教生活的其他方面亦有所表现。这个具体模式——热带草原的原始文化已经提供了一个弱化的版本，难道不能在安第斯高原上找到吗？

答案非常简单。高原上的强大文明与热带草原上和森林里的野蛮人之间无疑存在着接触：有贸易，有军事侦察，也有发生在前沿

的小摩擦。查科（Chaco）的土著人了解印加的存在，并且借助道听途说的知识向第一批旅行家描述了这个声名显赫的王国。在亚马逊河中游，奥列腊纳（F. de Orellana）遇到过用金子制作的物品，源于秘鲁的金属斧头远在圣保罗海岸亦有出土。不过，安第斯文明的迅速扩张与急剧衰落只带来了零星的和为时短暂的交换活动。另一方面，通过那些陶醉于自己的发现的征服者的记述，而且带有这一发现本身也许并不具备的系统化特征，我们对阿兹台克人或印加人的社会组织有所了解。在这两种情况下，我们都看到了十分不同的、往往非常古老和异质的文化的昙花一现的联盟。一个部落在众多部落当中暂时拥有优越地位，仅凭这一点还不能得出它的特殊习俗在其影响所及的整个地区内得到遵守的结论，即使它的头面人物曾经故意对尤其是刚从欧洲来的人散布这种虚假印象。秘鲁也好，墨西哥也好，从来都没有真正存在过这样一个帝国：被它殖民化了的人民——无论是客户还是简直看花了眼的见证人——曾经利用微不足道的手段力图照搬它的模式。高层次文化与低层次文化之间的 120
相似性是由更深刻的理由决定的。

实际上，二元组织只是这两种文化类型所共有的许多特征之一。这些特征的分布错综复杂。它们的出现与消失跟地理距离及人们所考虑的文化水平无关，它们似乎是漫无规律地散布在整个大陆之上。时而浮现，时而告缺，时而聚合，时而孤立，或蓬勃发展于某一强大的文明之中，或吝啬地苟存于最为低下的文化里。每一次这样的出现用传播怎么能解释得通呢？因为那就必须给每一个个案设想一次历史接触，确定发生的日期，勾画出一条迁徙的路线。这项任务不仅不可能完成，而且不符合实际情况；实际情况仅仅为我们提供了一种整体性的估测，而且理当照这样去理解。我们面对的是一种广阔的融合现象，其历史和局部的肇因均远远早于我们所说

的前哥伦布时代的美洲历史，一种健全的方法要求我们把它看作初始的局面，由此诞生并发展起墨西哥和秘鲁的高度文化。

有没有可能在现存的热带草原上的低下文化中发现这一起始点的映像呢？那是不可能的。在格族人的文化层次与玛雅文化的开端之间，或者墨西哥谷地的各个远古层次之间不存在可以设想的过渡，没有一个可供重新构拟的阶段。因此，所有这些文化都源于一个基础，无疑是一个共同的基础，但是必须在处于现存的热带草原文化与古代高原文明之间的层次上去寻找。

这一假设得到大量事实的支持。考古学首先发现了一些遍布热带美洲的文明中心，它们直到不久以前还相对地比较发达：安得列斯群岛、马拉若岛、库纳尼河、下亚马逊河区、托坎廷斯河口、莫霍斯平原以及圣地亚哥—德尔埃斯特罗省。此外，还有以集体劳动
121 的存在为前提的奥里诺科河谷和另外一些地区的巨幅岩壁雕刻；我们今天在塔比拉贝人的垦荒活动与园圃种植中仍然可看到这种劳动的令人印象深刻的实践[12]。在历史的起始阶段，奥列腊纳曾经十分欣赏亚马逊河沿岸大量茁壮成长的各类作物。我们能不能设想，在其鼎盛时期，那些落后的部落至少在一定程度上也曾具备刚才提到其种种表现的那种生命力？

二元组织本身并不是热带草原居民的一个特征。有人早已指出，森林里的巴林津津人和蒙都鲁库人也有这种组织；党卑人和图库纳人也很可能有；可以肯定地认为巴西的两端也有，就在巴利库尔人和黛雷诺人等高品质的阿哈瓦克文化当中，在上马察朵地区的图皮—卡瓦希伯人当中，我们自己也发现了处于残存状态的二元组织，从而能够勾画出一个从托卡廷斯河右岸伸展至马戴拉河的二元组织的区域，有时为母系，有时为父系。南美最原始的部落跟享受高得多的文化的林中邻居、园圃种植行家和人头猎取者共同拥有二

元组织。因此，不可能把它定义为最原始的部落的典型特征。

热带草原的居民跟与之相邻的森林谷地和河岸的居民，两者的社会组织不应当截然分开。相反，文化其实非常不同的部落有时被硬行划入所谓的远古层次。博罗罗人是这种生搬硬套的做法的一个显著例子。为了把他们划归或者拉进“地道的原始人”之列，人们援引冯·登斯坦（von den Steinen）的一段文字：“妇女们已经习惯于在丛林中挖取野生植物的根茎；为了找到可食根茎，她们一边小心地翻土，一边挖断幼嫩的木薯类植物。这个狩猎部落根本不懂农业，尤其缺乏等待块茎长大的耐心。”[13]人们由此得出结论：博罗 122
罗人在与征服他们的远征军团发生接触以前，仅靠狩猎和采集食物过日子。可是，这个说法忘记了一个事实：登斯坦这篇评论谈的不是土著人的园圃，而是巴西士兵的园圃；而且这位作者又说：“博罗罗人丝毫不把来自文明的礼物当作一回事。”[14]只需把这些评论放到上下文里——那是一幅博罗罗社会在所谓安抚者的影响下分崩离析的生动画面——就可以明白它们的轶事闲文的特点。这些评论告诉了我们什么呢？博罗罗人那时尚未从事土地耕作吗？可是，50多年当中，他们被殖民主义者无情地驱赶杀戮。再不然就是土著人觉得劫掠军事据点的园子比自己开垦土地好处更大？

几年之后的1901年，库克（W. A. Cook）注意到蓬蒂特培德拉河（圣洛伦索河的一条当时不太知名的支流）的博罗罗人有“矮小的黄玉米田”[15]。1905年，雷丁（P. Radin）曾经就依旧保持独立的韦尔梅柳河的村落写道：“博罗罗人基本上不在德莱撒·克里斯蒂纳殖民地耕种。只见过他们被强制耕种的冯·登斯坦教授认为，他们从来就不是农耕民族，也许就是出于这个原因。可是，在这些仍然处于野蛮状态的民族那里，费利契先生却发现了多个精心经营的种植园……”[16]更妙的是，这位作者还描写了一个农耕仪式的场

面，“这是一场祝福初次收获物的仪式，在仪式之前食用初次收获物会招致死亡”。半熟的玉米棒子被洗净，然后置于 aroetorrari（即萨满巫师）面前。此君不停地载歌载舞，长达数小时，不断地吸烟，从而进入一种迷幻状态。他浑身肌肉都在颤动，“嘴里一边啃
123 玉米棒子，一边不时发出尖叫。每逢捕捉到什么大型动物……或者鱼……的时候，类似的仪式就会重复。博罗罗人坚信，任何人若接触了尚未献祭的肉类或玉米……他和他的所有亲属都将遭到灭顶之灾。”[17]考虑到从 1880 年至 1910 年期间，除了韦尔梅柳河（Vermelho）沿岸的村落以外，整个博罗罗社会已经彻底解体，我们很难接受这种说法：难道这些土著人在如此悲惨和短暂的这段时期内会花费时间和自找麻烦，利用一种复杂的农耕仪式给他们新近学会的农业戴冠加冕吗？除非是他们早已拥有这种仪式，但那将同时意味着他们拥有源远流长的农业。

因此，接下来的问题在于，能否谈论南美洲曾经有过名副其实的畋猎民族和采集民族？某些部落在今天看来是极为原始的，例如巴拉圭的瓜雅基人（Guayaki）、玻利维亚的锡里奥诺人（Siriono）、塔帕若兹河发源地的南比夸拉人，以及奥里诺河科河谷的食物采集民族。但是，对于园圃种植一无所知的部落却十分罕见，并且它们都夹在较高层次的群体之间，处于与世隔绝的状态。比起那种把它们视为某种远古层次的遗存的假设，它们各自的历史——假如我们有所了解的话——反倒能够更好地说明每个部落所处的特殊条件。以最常见的情形而论，这些部落均从事低水平的园圃种植，并未达到完全取代狩猎、捕鱼和采集的程度。鉴于他们面临全新的生存条件的压力，这一点并不足以证明他们一定就是稼穑新手，而不是退化了的耕种者。

已经作古的库珀（J. M. Cooper）神父提出，热带美洲的部落可

划分为两大群体，他分别称之为“森林群体”和“边缘群体”。边缘群体又进一步分成“热带草原的”和“森林内的”两类[18]。我们这里将只考虑主要的划分；这一划分也许有实际的用处，但如果认为它切实反映了事实，那就错了。没有任何东西可以证明甚至仅仅暗示，热带草原在远古时代就已经有人居住了。正相反，看来在今 124
天的聚居地之内，属于“热带草原群体”的那些部落仍然在努力保留一些森林生活方式的残迹。

在南美土著居民的心目中，热带草原和森林是他们最清楚和记得最牢的一种区别，没有任何其他地理分际可与之相提并论。热带草原不仅不适宜园圃种植，而且不适宜采摘野果，因为那里的植物生长和动物生命都十分匮乏；与此相反，巴西的森林果实丰盛，猎物众多，而且只要限于采摘活动，土壤便依然肥沃高产。森林耕种者与热带草原狩猎者的区分可能具有某种文化意义，因为它没有自然基础。在巴西的热带地区，森林和河岸是园圃种植、畋猎、捕鱼的最佳环境，同时也是采摘的最佳环境。热带草原之所以贫瘠，是因为它从所有上述这些方面来看均如此。我们无法将热带草原民族保持的前园艺时代的生活方式与以刀耕火种的园圃种植为基础的较高文化截然分开，因为森林民族不仅是第一流的园圃种植家（且不说别的方面），而且也是第一流的采集者（别的方面依然暂且不提）。原因十分简单：就可供采集的东西而言，森林里比森林外要多得多。园圃种植与食物采集在两种环境中并存，然而这些生活方式同样在一种环境中比在另一种环境中发展得更好。

森林社会较好地驾驭了自然环境，这一点既表现在野生植物方面，也表现在栽培植物方面。热带草原的植物环境有东部与西部之别，然而生存方式却没有被人们运用的物种的变化那么大。箩筐可用不同种类的棕榈叶编制，编箩筐的手艺却并无二致。仪式上使用

的麻醉品可以用不同植物制造，但效用不变。物产变化，用途依旧。另一方面，热带草原的决定作用仅仅施加了一种负面的影响；它不开拓新的可能性，而限制了森林原本具备的可能性。根本就不存在“热带草原文化”这回事。人们以为这个名字能够指称的东西，其实只是森林文化的一个淡化了的复制品、一声削弱了的回
125 响、一件苍白无力的赝品。跟园圃种植民族一样，采集食物的民族原本也可以选择森林作为居所；或者更确切地说，假如做得到的话，他们本来是可以留在森林里不走的。他们之所以不在林子里，并非由于他们本来就属于某种所谓的“热带草原文化”，而是因为他们被撵出了森林。塔普亚人正是这样被图皮人的大迁徙赶入内地的。

这一点一经澄清，下面这一点就会容易接受得多：在这样或那样的一些具体案例中，新的居住地有可能产生积极的影响。博罗罗人娴熟的狩猎技术无疑得力于他们经常出没于巴拉圭河中游的沼泽地带；捕鱼在欣古河流域的经济中占据的地位肯定要比在北方地区更为重要，奥约托人和卡玛育拉人正是来自那里的。然而，只要有机会，热带草原部落就一定会朝森林和森林生活条件靠拢。所有的园圃种植都发生在沿着主要河流分布的狭窄的森林走廊地带，即使是在热带草原上也依然如此。事实上，耕作在别处是无法进行的，巴凯利人（Bakairi）因而嘲笑一只传说中的黄角鹿愚蠢地把木薯栽种在灌木丛里[19]。土著人经历长途跋涉来到森林，为的是寻找他们的工业所必需的物产，例如粗壮的竹子、贝类和种子。令人印象更为深刻的是他们在利用野生植物方面的一些特点，对此森林部落拥有极为宝贵的知识和技术；例如从棕榈树的木髓中提取淀粉，用青贮种子发酵制酒，将有毒植物变为食品。所有这些轮到热带草原民族便化为随手采集和立即消费，仿佛一种本来均衡的摄食制度突然不见了，现在非得把它弥补起来不可似的。即便是采集技术在他们

那里也是十分简陋和有限的[20]。



以上观察仅仅限于热带美洲。不过，假如这些观察是准确的，它们将使我们能够建立起效力更加广泛的标准，适用于我们在阐述有关真正远古性的假说时将要提到的每一种情形。我们在任何情形当中都会取得相同的结论，这一点看来是没有疑问的，那就是：真正的远古性是考古学家与史前史学家的领域，但是投身于研究活生生的现代社会的民族学家不应该忘记，它们必然存在过、延续过并因此发生过变化，否则不成其为活生生的现代社会。然而，如果一个变化所产生的生活条件和组织十分低级，只能显示某种远古状态而已，那么这个变化就只能是一种倒退。有没有可能通过某种内部分析，把这种假远古性与真远古性区别开来呢？ 126

通常，一个社会的原始性问题是基于该社会同（无论远近的）相邻社会的反差而提出的。人们在这个社会和那些最容易与之比较的社会之间看到了某种文化层次上的不同。它的文化由于欠缺或者没有以下技术而较为贫薄：固定居所、园圃种植、畜牧、石器打磨技术、编织和制陶。这些技术的普遍使用——如果不都是发明创造的话——往往被追溯到新石器时代。人们通常会把某种区别性的社会组织与这些特征联系起来，尽管这种归纳在后一种情形中不是那么确定无疑的。不错，世界上有些地区存在着这样的反差，甚至延续至今。但是，就我们看到的假远古性的情形而论，这种反差不具有排他性。这么说的意思是，这些社会跟其他进化程度较高的邻居并非在所有方面都不一样，仅仅某些方面不同；在其他方面我们却看到大量的相似之处。 127

我们已经注意到，二元组织是其中最突出的例子。在南美洲，

这种制度（或者更确切地说，这种组织的概念程式）是许多社会所共有的一种成分，包括从最原始的到最进步的社会，以及一系列处于中间状态的社会。博罗罗人和南比夸拉人的语言与这些部落所在区域以外的方言还拥有确定的亲缘关系，以及一些较高文明才具备的特征。这两个群体的样态类型却如此不同，一个起源于南方，另一个起源于北方。社会组织也一样，一些亲属制度、政治制度和神话都显示出一些其最佳表现应当到域外去寻找的一些特征。因此，如果远古性问题是由某些社会之间的反差引起的，那么我们马上就要指出，就假远古社会而言，这种反差从来没有扩大到整个社会，对立被依然存在的一部分相似性抵消了。

现在让我们来研究一下所谓的“远古”社会，我们将从内部结构而不是与其他社会的关系入手。一幅奇妙的图景摆在我们面前：这种结构充满了不协调和矛盾。在这方面，南比夸拉人的例子尤其能够说明问题，因为这个语言家族（散居地域相当于半个法国）是世界上目前所能见到的最原始的文化之一。他们当中至少有一些团体仍然完全不知道建造固定居所为何物，也不会制作陶器；编织和园圃种植简单得无以复加；在一位没有真正权威的首领的率领下，这些由五到六个家庭组成的游动群体的生活似乎完全被采集野生食
128 物的要求和只求不饿死的考虑占据了。不过，与人们可能从如此初级的技术和粗糙的组织中指望看到的美好的简朴性相反，南比夸拉文化充满了谜团。

我们还记得博罗罗人的一种反差：发达的农耕仪式与表面上不存在的、只有更深入的调查才能揭示的农业活动。与之相邻的地区（以木薯为食物，食品与毒药并不相互排斥的热带美洲）的南比夸拉人显示了一种与之相似、然而却是颠倒的情形。南比夸拉人擅长使用毒药。箭毒是他们炮制的毒药之一，也是出现在最南部的箭

毒。南比夸拉人炮制箭毒不与任何仪式、巫术或秘密程序相联系，这一点跟任何其他地方都不同。箭毒的配方只包含基本原料，炮制过程纯属一种世俗行为。不过，南比夸拉人拥有有关毒药的理论，它求之于各种各样的神秘观念，而且以一套有关大自然的形而上学观念为基础。可是，这种理论并不干预炮制真正的毒药的过程，而仅仅用于说明其效力。于是形成了一个特妙的对照。虽然在土著人以同一名字相称，并且认为效力相同的其他一些产品的制造、加工和使用中，这一理论具有头等重要的意义，那却是一些无害的物质，而且带有纯粹的巫术性质。

这个例子值得我们驻足观察，因为它富于教益。首先，它包含着我们提出的测定假远古性的两个标准。箭毒的出现距离它目前的分布区域十分遥远，而且是在一个文化发展程度远远低于通常发现箭毒的民族的群体当中，这一点构成了一种*外部巧合*。但是，炮制箭毒的积极意义——而且是在一个同时使用巫术毒药、所有毒药混用同一名称、其效力有形而上学的解读方法的社会里进行的——在于它反映着一种意义更为深远的*内部矛盾性*。因为这种被还原为基本原料的、炮制过程排除任何仪式的箭毒出现在南比夸拉人当中， 129
这就令人印象深刻地提出了一个问题：表面上的远古特点是否确实是他们的文化的原初面貌？抑或是一种衰落的文化的残存物？在解读制造毒药方面存在的理论与实践之间的矛盾时，如果说在更趋北部的地区跟炮制箭毒紧密相连的复杂仪式在此地失落了，这种说法要比解释一部关于超自然灵感的理论如何建立在某种纯属实验的处理马钱子根茎的方法之上，更显得符合实际情况。

这还不是唯一的矛盾之处。南比夸拉人一直拥有技艺出众的打磨石斧匠。虽然他们至今仍然会安装斧柄，却已经不会制造斧头了。他们偶尔制造的石器只是一些不规整的、粗加打磨的石片。至

于食物，一年当中的大部分时间他们都靠采集过活；但是，他们对野生物产的利用却缺少我们在森林居民那里看到的精细技艺；他们只了解这些技术的一些粗糙的形式。所有南比夸拉人的群体都在雨季期间从事少量园圃种植，都会编制箩筐，有些人还会制造不成形但耐用的陶器。可是，尽管整个旱季期间食物非常匮乏，为了将收获的木薯储存起来，他们不过是把薯瓤制成的糕饼埋入地下；几周或几个月后挖出食用的时候，这些东西实际上多半已经烂掉了。游动生活的约束和没有固定居所妨碍了他们把陶罐和箩筐用于这方面的目的。一方面，前园艺型的经济本身不具备任何适合这种生活方式的技术；另一方面，对于各种容器的知识也未能使农业变为一种稳定的职业。我们还可以举出另外一些社会组织方面的例子，例如，阿比纳耶人（Apinayé）的社会组织仅仅表面上与澳大利亚人
130 的制度相似[21]，但是，外表的极端复杂性掩盖着十分简单的差异，实际上这个制度没有多大功能方面的价值。

因此，当我们所说的外部巧合与内部矛盾同时出现的时候，鉴别假远古性的标准便找到了。不过我们还可以走得再远一点，因为在那些假远古的文化中，协调与矛盾的对立是通过一个附加特征实现的——它这一回倒是纯属被单独考察的每一种形式本身。

让我们再来看看南比夸拉人的例子，并且很快地审视一下他们的全部外部巧合。这些巧合并不是相对于某一个单独的毗邻文化发生的。假如是那样的话，我们就会接受以下说法：由于地理相近，或者由于某种技术、政治或心理方面的压倒性优势，一个奇迹般保存下来的远古的孤岛会受到影响。南比夸拉人与远近各处的整个一系列民族之间都有对应点，文化层次上与之相仿者有之，极为先进者亦有之。南比夸拉人在体型上属于古代墨西哥人，特别是大西洋沿岸的古代墨西哥人；他们的语言跟巴拿马地峡和南美洲北部的一

些方言有亲缘关系；家庭组织和主要的宗教主题，连同有关的词汇，使人想到南方图皮人；炮制毒药与征战的习俗（不过后者属于不同的东西，因为箭毒只用于狩猎）则令人想起圭亚那地区。最后一点，他们的婚姻习俗跟安第斯地区的婚俗相互呼应。这些同样适用于博罗罗人：南方人的体型和西部的政治组织；但就其现今的居住区域而言，生活方式却是东部的。

巧合之处的分布可见是零散的。矛盾反倒集中于文化的核心部分，触及它的最核心的结构，影响到它的独特本质，赋予它个性的似乎正是这种矛盾性。在南比夸拉人那里，可以见到差不多所有的新石器复合体的成分：园圃种植、棉纺、织布带、纤维编织、黏土造型。然而，这些因素并没有结合起来：因为缺乏的恰恰是综合。 131
无独有偶，甚至对采集食物的热衷也未能形成专门的技术。因此，土著人由于无法做出取舍而无计可施。生活方式的双重性无处不渗透在他们的日常生活中，并且扩展到他们的所有心态、社会组织，以及形而上学的思维当中。一方面是男人的活动，以狩猎和园圃种植为其内容，均为有酬的和间歇性的活动；另一方面是女人的活动，以采集食物为基本内容，收获微薄而稳定。这一对立变成了以下几组对立：性别对立，其后果是女子得到实际上的钟爱和公开的轻视；季节对立，游动季节与定居季节；两种生活方式的对立，其一不妨称之为暂时栖身加篮筐不离手，其二是乏味的重复性的农业劳动。前者充满考验和冒险，后者带来一种枯燥单调的安全感。在形而上学的层次上，这一切最终表现为不平等的命运，等待着男女灵魂们：男人的灵魂永远能够再生，犹如主人在长期休耕之后将火耕地一次次地反复投入稼穑那样；女人死后，灵魂便飘散在风雨雷电之中，就像她们从事的食物采集活动那样，命中注定地飘忽不定[22]。

有关远古社会的残存的假设，依据是发现这些社会和相邻社会的文化之间有外部矛盾。于是，这种假设在假远古性问题上面临两个障碍。首先，外部矛盾永远不会多得可以抵消同属外部的那些巧合；再说，那些外部巧合是**非典型**的，也就是说，它们并不同有明确文化定义和地理位置的某一个或某一组社会一道建立起来，而是
132 漫无方向的，令人想到互为异质的不同的社会。其次，把一个假远古的文化当作独立的系统进行分析，这样做能够暴露出它的内部矛盾；而这些内在矛盾此番却是**典型的**了；换句话说，它们涉及社会本身的结构，而且无可挽回地破坏社会本身的平衡。原因在于，假远古的社会是遭受谴责的社会；人们还应当意识到在力求自保的环境中，它们面对迫使它们屈服的邻居时所处的脆弱地位。

不难理解，这些隐私特征可能会从专治文献的历史学家和社会学家的眼皮底下溜掉。一个优秀的田野工作者却不可一无所知。我们的理论结论的基础建立在通过直接观察得到的南美洲的资料之上。当研究马来西亚和非洲的专家们遇到相同的问题时，就得由他们来告诉我们，他们的经验是否能够进一步确认我们的结论。假如可以取得一致意见，那将是民族学在界定研究对象方面的一个长足的进步。因为，这种研究要求具备一整套调查手段，与其说是某些社会的自身条件要求这些手段，毋宁说，就不受任何特殊厄运威胁的社会而言，是**我们身处的**特殊条件使然。从这个意义上说，倒也不妨将民族学定义为一门有关如何脱离家乡的技巧。

当前，要紧的是帮助民族学摆脱“原始”这个字眼所拖带的哲学余味。因为在某种意义上，它将是一个独立自在的社会。与此相反，我们看到，世界上很大一部分在诸多方面十分有利于我们的研究的地区，即那些或许是最纯正的原始社会，都呈现着一副四分五裂的怪相，并且暴露出一个无法视而不见的标记：**事件**。

时光的破坏力只留下数不清的裂痕，它们永远无法使人在一度回荡着和声谐韵的旧地，心领神会那最初的音色了。

注释

[1] 本文曾以同一题目发表于 *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12，1952，pp. 32-35。

[2] C. G. Seligman，*The Melanesians of British New Guinea*，Londres，1910.

[3] W. E. H. Stanner，Murinbata Kinship and Totemism，*Oceania*，vol. 7，n° 2，1936—1937.

[4] R. H. Lowie，Notes on Hopi Clans，*Anthropology Papers of American Museum of Natural History*，vol. 30，p. 6，1929.

[5] Marcl Mauss，*Manuel d'ethnographie*，Paris，1947. p. 1. n. 1.

[6] J. M. Cooper，The South American Marginal Cultures，*Proceedings of the 8th American Scientific Congress*，Washington，1940.，vol. Ⅱ，p. 147，p. 160.

[7] C. F. Ph. von *Martius*，*Beiträge zur Ethnographie*... Leipzig，1867.

[8] R. H. Lowie，A Note on the Northern Ge of Brazil，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 43，1941，p. 195.

[9] Ibid.

[10] Garcilasso de la Vega，*Histoire des Incas*，trad. franç.，1787，t. I，p. 167；H. Maspéro：*La Chine Antique*，Paris，1927，pp. 251-252.

[11] C. Nimuendaju et R. H. Lowie，The Dual Orgamzation of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 29，1927，p. 578.

[12] H. Baldus，Os Tapirapé，*Revista do Avquivo Municipal*，São Paulo，1944—1946.

［13］K. Von den Steinen, *Unter den Naturvôlkern Zentral-Brasiliens*, 2e éd., Berlin, 1897；见该书的葡萄牙文版，第 581 页，Sâo Paulo，1940。

［14］同上书，第 580 页。

［15］W. A. Cook, The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil, Smithsoman Miscellaneous Collection, vol. 50, Washington, 1908.

［16］V. Frič and P. Radin, Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 36, 1906, pp. 391—392.

［17］Ibid., p. 392.

［18］J. M. Cooper，同前。

［19］K. Von den Steinen，出处同前，p. 488。

［20］C. Lévi-Strauss: On Dual organization in South America, *America Indigena*, vol. 4, Mexico, 1944; *The Tupi-Kawahib*, In: *Handbook of South Amercican Indians*, Smithsonian Institution, vol. V, Washington, 1948.

这种重构受到了德·盖洛兹小姐的巧妙批判。她举出谢伦特人神话和礼仪里的几个显示这些土著已经在热带草原上生活了相当长时间的重要因素。我承认这里的确存在着一个问题，尽管仅凭一个特定部落的经济史就去解释分布在从加拿大到秘鲁的新大陆上的某些神话主题——像谢伦特人自己所做的那样——是要冒点风险的。参见 Maria Isaura Pereira De Queiroz: A noçâo de arcaismo em etnologia e a organizaçâo social dos Xerenté, *Revista de Antropologia*, vol. I, n°2, Sâo Paulo, 1953, pp. 99-108.

［21］C. Nimuendaju: The Apinayé, *The Catholic University of America Anthropological Series*. n°. 8, Washington, 1939; C. Lévi-Strauss: les Structures socials dans le Brésil centralet oriental, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York, 1949，即本书第七章。

［22］C. Lévi-Strauss: *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, Paris, 1948; *Tristes tropiques*, Paris, 1955.

第七章　巴西中部和东部的社会结构[1]

最近几年，我们的注意力已经被引到巴西中部和东部的一些部落的制度上面。这些部落低水平的物质文化导致它们被归入极为原始的社会。这些部落的特点是拥有高度复杂的社会结构，包括相互交叉并具有专门功能的各种半族系统、氏族、年龄阶层、竞技和仪式的团体，以及其他形式的集团。这方面最突出的例子是谢伦特人。较早的观察者以及后来的高尔巴契尼（P. A. A. Colbacchini）、尼缅达居和我本人都描写过他们。谢伦特人有分成氏族的外婚制父系半族；其次是卡内拉人（Canella）和博罗罗人，他们具有外婚制的母系半族和其他类型的群体；再次是拥有非外婚制的母系半族的阿比纳耶人；另外还有一些更为复杂的类型，例如进一步划 133

分为氏族的双重半族制度和无进一步划分的三重半族制度，分别在博罗罗人和卡内拉人那里可以看到。

观察者和理论家们一度倾向于在二元组织的基础上解读这些复
134 杂的制度，二元组织似乎代表着最简单的形式[2]。其实这是跟在土著报告人的描述后面亦步亦趋所致，因为他们把这些二元形式置于最突出的地位。在这一点上，笔者跟同行们没有分歧。然而，一种久已有之的怀疑曾使我把考察区域内的二元结构的特点设想为遗存。读者在下文会看到，这个假设应当被证明不够充分。

的确，我们这里打算说明实地考察者（包括我们自己）所提交的描述无疑正好符合土著人头脑中的他们自己的社会的形象，但这一形象不过是关于性质截然不同的现实的一种理论，甚至可以说是一种改变。这一至今只在阿比纳耶人那里隐约看到的现象导致两个重要后果：巴西中部和东部民族当中的二元组织不仅只是一个附带现象，而且往往是虚幻的。尤其重要的是，我们被引导把社会结构设想成一些独立于人的意识的客体（尽管这些结构制约着人的存在），似乎它们有别于人们对之形成的印象，正如物理现实之有别于我们对它的感性表象以及针对它提出的假想。

我们将从尼缅达居所描述的谢伦特人的例子开始。这个民族属于中部格语族，分布为村落，每个村落由两个外婚制的父系半族组成，再进一步分为四支氏族，其中三支被土著人视为正宗谢伦特人，传说剩下的一支额外的氏族属于一个被“俘获”的外来部落。这八支氏族——每个半族各有四支——在仪式功能上和特权上互有区别，但是，无论是氏族还是两支竞技团队，或者是依附于他们的四个男子团体和一个女子团体，抑或是六个年龄阶层，其中没有一
135 个会干预完全取决于半族系统的婚姻法则。于是，二元组织的一些照例会出现的关联项便似乎可以预期了：兄弟姐妹有堂亲与表亲之

分；父方与母方的旁系兄弟姐妹彼此混同；父母两方的旁系兄弟姐妹之间优先通婚。不过，这种情形并非毫无例外。

我们在另一部著作里——下面将简单回顾一下它的结论部分[3]——把婚姻交换分为三种基本的表现形式，它们分别是：父母两方的旁系兄弟姐妹之间的优先通婚，姐妹之子与兄弟之女之间的通婚，以及兄弟之子与姐妹之女之间的通婚。我们把第一种形式叫作有限交换，这个名称含有一个群体分成两个部分或者二的倍数的意思；一般交换这个术语则包括其余两种表现形式，它们指通婚可以在任一数目的伴侣之间发生这一事实。因此，母系通婚和父系通婚的区别来源于下述事实：前者代表着婚姻交换的最完整最丰富的形式，因为伴侣们一劳永逸地面向一种整体性的和无限开放的结构。与之相反，父系通婚是互惠性的“极端”形式，这种婚姻从来就只把群体成对地两两联系起来，并意味着每一代人的所有婚姻循环都发生一次彻底的颠倒。其结果导致母系通婚通常伴有一套我们叫作“连贯的”亲属称谓，因为继嗣群体的相对位置并无发生改变之虞，这些位置的先后占据者因而在同一称谓之下趋向一致；辈分之间的区别也趋于被忽略。另一方面，父系通婚则伴有一套“交替的”称谓。这套称谓所反映的事实是，由于上下两代对立与隔代之间一致，儿子的婚姻取向跟父亲相反（但与姑母的取向相同），跟爷爷相同（却又与爷爷的姐妹相反）。女儿所处的相应局面则是完 136
全颠倒的。接下来还有第二个后果。在母系通婚当中，我们看到两种分别表示两类联姻关系的不同称谓，从来不混用，即“姐姐或妹妹的丈夫”和“妻子的兄弟”。在父系通婚当中，这一两分法在继嗣世系的内部转而用于按照性别区分第一亲等的旁系亲属：兄弟和姐妹两方的婚姻道路永远是相反的，他们的区别在于那种在威廉斯（F. E. Williams）对美拉尼西亚的出色描述里被称为“性别从属”

（sex affiliation）的现象；从他们照搬或补充其婚姻命运的前辈那里，每一方都享有继承一小部分地位的特权。这就是说，根据不同情况，儿子从母亲那里继承，女儿从父亲那里继承——或者颠倒过来。

把这些定义应用于谢伦特人，马上就可以看到一些反常现象。亲属称谓也好，婚姻法则也好，全都不符合二元的或有限交换的制度的要求。况且它们本身是彼此对立的，因为每一种形式都同一般交换的两种基本形式之一发生联系。例如，亲属关系的词汇提供了好几个连贯称谓的例子，例如：

姑母的儿子 ＝ 姐妹的儿子

舅父的儿子 ＝ 妻子的兄弟

姑母的丈夫 ＝ 姐妹的丈夫 ＝ 女儿的丈夫

旁系兄弟姐妹的两种类型也区分了出来。然而，只允许跟父方旁系姐妹通婚，与母方旁系姐妹结婚被禁止，这一点理应意味着存在一套交替的称谓，而不是连贯的称谓，这个个案正好属于这种情形。与此同时，分属不同半族的个人的好几种称谓之间的趋同化（母亲和姨母的女儿之间；同胞兄妹和舅父的子女之间；姑母的子女和兄弟的子女之间；等等）显示，半族的划分并不反映社会结构的最本质的方面。因此，只要对亲属称谓和婚姻法略加审视，哪怕只是浮光掠影地，也会启发我们做出以下观察：无论是婚姻词汇还
137 是婚姻法则，它们都不符合一种外婚制的二元组织。再者，亲属称谓和婚姻法则分属两种彼此排斥的形式，这两种形式与二元组织也都不相容。

然而，我们却发现了母系通婚的一些迹象，正好与唯一获得证实的父系形式相互矛盾。这些迹象是：（1）和一个妇女及其与另一

个男人所生的女儿的多偶婚，这种一夫多妻形式通常跟连带着母系继嗣的母系通婚结合在一起（虽然如今是父系继嗣）；（2）姻亲之间有两个交互的称谓：aimapli 和 izakmu，它们使人想到姻亲之间保持着一种总是单义的关系（不是“姐妹的丈夫”就是“妻子的兄弟”，两者不可同时兼具）；（3）最后一个迹象，也是最重要的，是未婚妻的舅父扮演着对于一个半族制度来说是反常的角色。

二元组织的特点是半族之间存在着一种互惠性服务，两个半族既协作又对立。这种互惠性体现在外甥与舅父之间的一系列特殊关系上，无论继嗣关系表现为何种形式，两人都分属不同的半族。然而，在谢伦特人当中，此类关系的典型形式限于各种“纳尔夸”（narkwa）之间的特殊关系，而且似乎转移到了以丈夫或未婚夫为一方，以未婚妻的舅父为另一方的关系上面。这一点值得我们驻足细看。

未婚妻的舅父有以下各项功能：作为婚姻的前奏，筹划并实施劫持未婚夫；一旦外甥女离婚，予以收留并保护她不受丈夫的侵害；如果外甥女的丈夫亡故，便要求外甥女的叔伯迎娶她；如果外甥女遭到强奸，就同其丈夫一道为她报仇雪恨；凡此种种。换句话说，舅父跟外甥女的丈夫同为外甥女的保护人，必要时还可以针对她的丈夫对她实施保护。可是，半族制度如果确实具有一种功能性价值，那么未婚妻的舅父似乎就应该是未婚夫的一位分类意义上的“父亲”，然而这使得他的抢婚者的角色（同时也保护他的“儿子”之一的妻子，跟她的丈夫敌对）变得绝对无法理解。所以，必须始终有至少三个不同的继嗣类型：己身的世系、己身之妻的世系、己身之妻的母亲的世系。这一点跟纯粹的半族制度是不相容的。138

与此相反，同一半族以内的成员经常相互提供服务。女子命名的时候，在姑娘们的交替半族与她们的分属主持仪式的半族的舅父

之间要举行仪式性交换。男孩子的成丁礼是由属于同一半族的伯叔们主持的。女子团体专享的唯一特权是把两个男孩命名为 Wakedi，此时，男孩的舅父积攒起来的猎物被交替半族的妇女们抢走，这个半族因此就是舅父同时所属的半族。概括地说，一切都似乎证明存在着一个二元组织，不过情形刚好是颠倒的。或者更确切地说，半族的作用取消了。服务并不是发生在半族彼此之间，而是同一半族的内部，恰逢另一半族举行特殊活动之时。因此，永远有三个参与者，而不是两个。

以此为条件，意味深长的是，可以在社团层面看到一种跟一般交换的法则完全对应的形式结构。四个男子社团组成一种循环。当一个男子变换社团的时候，他必须遵守一个已经规定好的固定不变的次序。这个次序跟主导着转让女子姓名的次序相同，而且是男子社团的专利。该次序如下：

克拉拉（krala）→ 克列列克姆（Krieriekmū）→ 阿凯姆哈（akemhā）→ 阿诺罗娃（annōrowa）→（克拉拉）（krara）

它跟这些社团的神秘的创制次序相同，但方向相反，跟社团之间轮流举办巴蒂（Padi）仪典的次序也相同，但方向相反。

当我们转到神话上来的时候，等待我们的是又一个令人惊讶的现象。在神话里，社团表现为依照先后次序（从最年幼到最年长）产生的年龄阶层。然而，对于面具的制作来说，这四个社团又结成了两对，通过彼此提供互惠性服务相联系，仿佛形成了半族；而且，组成这两对社团的是交替的而非连续的年龄阶层，仿佛每一个这
139 样的半族都由属于一般交换的两个婚姻阶层组成似的，如图 4 所示。这种次序也见于叫作 aikemā 的有关已故名人的纪念活动的规则里。

因此，对于只能择要阐述的这一番论辩，我们将它概括为以下几点：

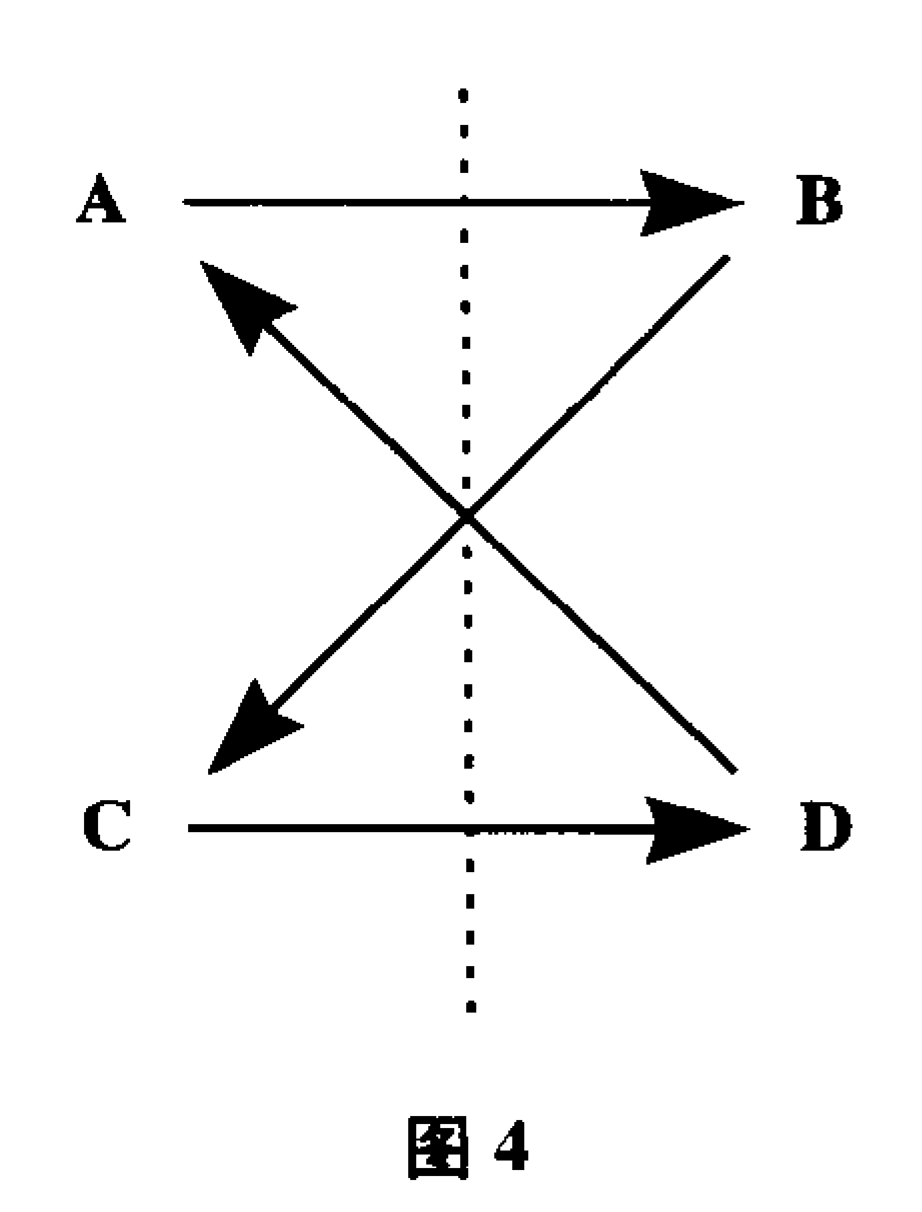


图 4

（1）外婚制半族、社团以及年龄阶层之间并非壁垒森严。社团的功能类似于婚姻阶层，它们能够比半族更好地满足婚姻法则和全套亲属关系称谓的要求。在神话传说方面，社团是以年龄阶层的面目出现的；在仪式方面，它们在一种理论性的半族制度当中分为群体。只有氏族置身于这一有机的整体之外，似乎与它毫无关系。一切迹象都显示，半族、社团和年龄阶层似乎都是一种隐藏未露的现实的笨拙和不完整的表现。

（2）唯一能够说明这些矛盾特征的历史进化过程是：

▲起初，曾经有过三个父系的和从父而居的继嗣世系，它们实行一般交换（与舅父的女儿通婚）；

▲母系半族被引进，这就要求：

▲形成第四个从父而居的世系（每一个现存半族中的第四个氏族，即“俘获来的部落”，有关社团起源的神话也证实最初有三个世系），

▲（母系）继嗣的规则与（从父）栖居规则发生冲突，从而导致：

▲半族向父系继嗣转变，与此同时，

▲世系同时丧失了功能性角色，它们因“男性的反抗”现象开始发挥作用而转化为社团。这种现象是跟引进原始形式的母系半族一起出现的。

140 我们将更快地浏览一下别的例子，名列榜首的是博罗罗人。首先应当指出，谢伦特人与博罗罗人的社会组织之间存在着显著的对称性。两个部落都呈环形村落分布，均对半地分成外婚制半族，每个半族都有四个氏族和一个男子中央大屋。尽管由于两个社会各自的父系和母系特征造成各个项次之间的对立，这一平行现象却更为深入了：博罗罗人的男子大屋对已婚男子开放，谢伦特人的男子大屋只对单身汉开放。这里是博罗罗人性杂交的场所，谢伦特人在这里则必须保持童贞。博罗罗单身汉把少女和与之有婚外性关系的妇女强行拖入屋内，谢伦特少女闯入大屋则只为寻得丈夫。由此可见，在这两个部落之间进行比较是合理的。

近来发表的一些研究提供了关于社会组织和亲属关系的新信息。在亲属关系方面，阿尔比塞蒂（P. Albisetti）神父发表的丰富文献表明，虽然确实存在着“表亲”与“堂亲”的二分现象（正像我们可以在外婚制半族中预见的），但是它并未产生半族之分，而仅仅印证了它，因为两个半族都有一致的称谓语。我们将只举少数几个突出的例子。对于分属不同半族的兄弟和姐妹的子女，己身是等同地看待的。如果说，就孙辈子女而言，我们可以毫不费力地预期存在着“儿子与女儿”（理论上仅指己身所在的交替半族的孙辈子女的两个称谓）与“女婿与儿媳”（理论上仅指己身所在的半族中的孙辈子女的两个称谓）的分别，但是这些称谓的实际分布却跟半族的划分并不对应。我们知道，对于其他部落来说，譬如加利福尼亚的米沃克人（Miwok），这类反常现象恰恰证明一些不同于半族而且更为重要的组合方式。另一方面，我们也注意到博罗罗制度中有

一些引人注目的等同现象，例如：

舅父的儿子的儿子被称为：女儿的丈夫，孙子； 141

姑母的女儿的女儿被称为：妻子的母亲，祖母；

尤有甚者：

母亲的舅父的儿子，母亲的母亲的舅父的孙子被称作：儿子。

这倒立即让人想起班克-安布里姆-复活节岛（Bank-Ambrym-Pente côte）类型的亲属关系结构。在这两种情形中，与舅父的女儿的女儿通婚都是可能的，这一点肯定了两者的比照是可行的[5]。

在社会组织方面，阿尔比塞蒂神父明确指出，每一个母系半族均由四个氏族组成，而且通婚不仅是在某些氏族之间优先而已，而且必须是在这些氏族的某些分支之间。按照他的说法，每个氏族实际上分成高、中、低三个分支，它们跟氏族一样属于母系。两个氏族既然已经被优先通婚联系起来，那么婚姻只能发生在高对高、中对中、低对低的各分支的成员之间。如果这个记述正确无误（且不说慈幼会神父们的信息一向是可信的），博罗罗制度的传统程式便站不住脚了。无论把某些氏族联结起来的优先通婚是什么样的，纯粹意义上的氏族本身都将失去所有的功能性价值（我们已经看到，谢伦特人的情形相仿），而且博罗罗社会因此而还原为高、中、低三个内婚制群体，其中每一个又分成两个外婚制的分支。同时，实际上是三个亚社会的三大核心群体之间并无任何亲属关系（图5）。

既然亲属称谓的系统只能依据最终分裂为六个世系的理论上的三大继嗣世系，即妻子的父亲、母亲、女儿的丈夫，而且三者在一般交换的制度下是相互联结的，那么我们就可以像在谢伦特人那里一样，提出一种被外加的二元制打破了的原始三分制。 142

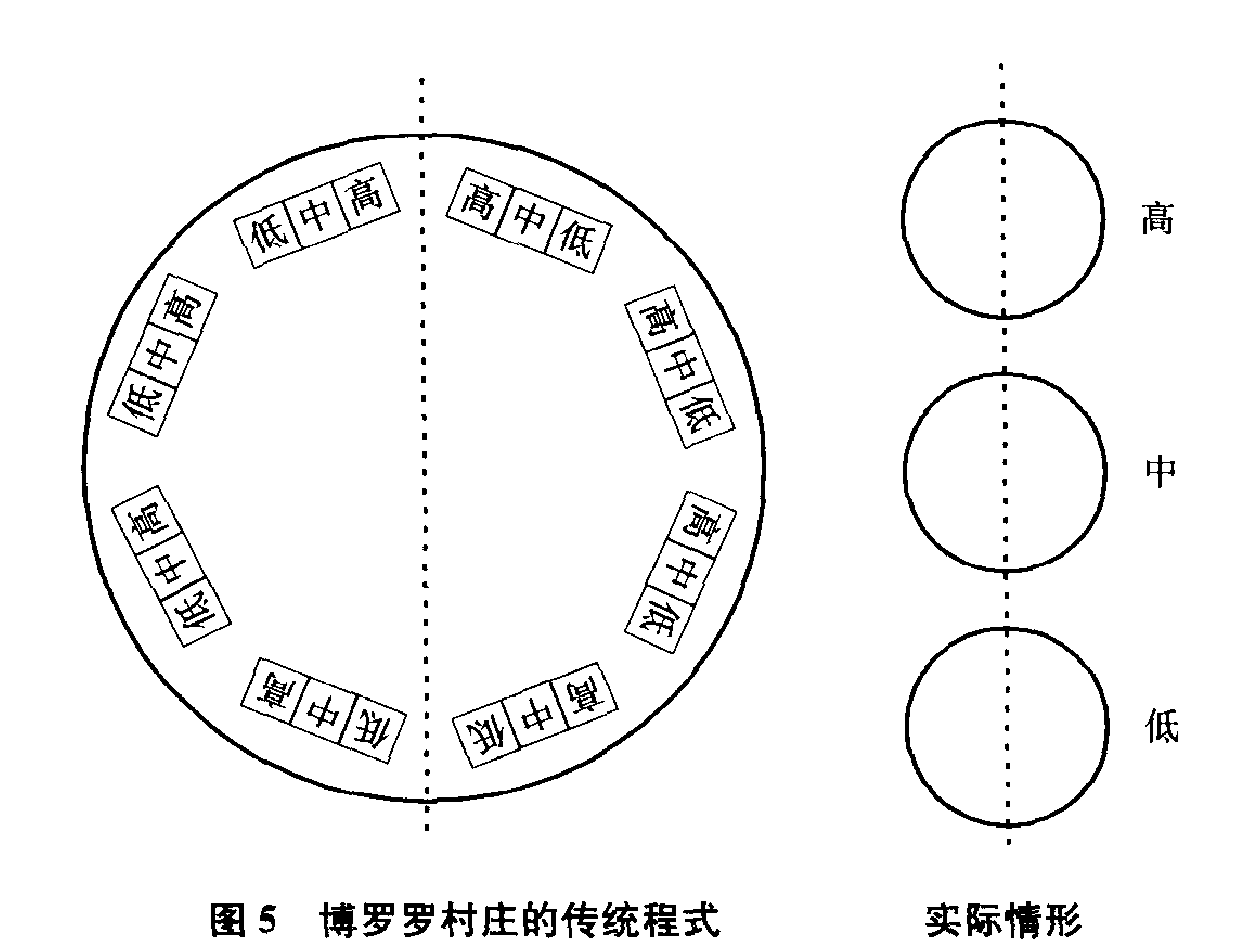


图 5　博罗罗村庄的传统程式　　　　实际情形

把博罗罗社会视为内婚制社会会令人十分惊讶，假如三位作者没有依据尼缅达居的资料针对阿比纳耶人独立地得出了相似的结论，我们甚至对是否应当这样考虑问题都会感到迟疑。我们知道，阿比纳耶人的半族不是外婚制，他们的婚姻受制于将整个群体分为四个 kiyé 的划分，方式如下：男子 A 娶女子 B，男子 B 娶女子 C，男子 C 娶女子 D ，依此类推。男孩子从属于他们的父亲的 kiyé，女孩子从属于她们的母亲的 kiyé，这四个表面上的外婚制群体掩盖着四个内婚制群体的实际区分：A 组男子和 B 组女子之间有亲属关系；B 组男子和 C 组女子之间有亲属关系；C 组男子和 D 组女子之间有亲属关系；D 组男子和 A 组女子之间有亲属关系。与此同时，
143 每个 kiyé 内部的男女之间却没有任何亲属关系。我们根据目前掌握的信息描述的博罗罗人正好属于这种情形，唯一的区别在于，博罗罗人只有三个内婚制群体，而不是四个。有迹象表明，塔比拉贝人

的情形也不外于此。这样一来，我们便可以自问：禁止旁系兄弟姐妹之间通婚的阿比纳耶婚姻法则，以及某些博罗罗氏族的内婚特权（虽属同一半族，但是可以订婚）是不是通过反其道而行之的办法，要么是例外的乱伦行为，要么是因为亲级疏远而不那么容易发觉的违法婚姻，以寻求对群体的分裂进行弥补呢？

令人颇为烦恼的是，尼缅达居关于东部丹比哈人（Timbira）的著述里的缺漏及其晦涩的文笔使我们无法深入分析。不过，毋庸置疑，我们此处面对的是整个文化区域所共有的一个复杂体当中的一些相同成分。丹比哈人拥有一整套系统化的连贯式的称谓语，其中包括：

姑母的儿子 ＝ 父亲
姑母的女儿 ＝ 姑母
舅父的儿子 ＝ 兄弟的儿子
女儿的女儿 ＝ 姐妹的女儿

以及旁系兄弟姐妹之间通婚的禁律（跟阿比纳耶人一样）——尽管存在着外婚制半族；未婚妻的舅父所起的作用——保护外甥女免受其夫的伤害，这种情形我们已经在谢伦特人那里见过；年龄阶层的交替循环——这跟谢伦特人的社团和阿比纳耶人的婚姻阶层的循环相似；

最后，年龄阶层在体育竞技中组成隔级交替的对子——如同谢伦特人社团在仪式性功能中结成对子一样。这一切都使我们认为，丹比哈人所提出的问题将不会过于特殊。

从以上阐述可以得出三条结论，请读者原谅它们仍嫌比较粗略：

（1）对巴西中部和东部民族的社会组织的研究应该重新进行田野调查。这首先是因为这些社会的实际运转情况与迄今所仅见的那 144

些表面现象极为不同；其次，也是更重要的，是因为这项研究必须在比较的基础上进行。毫无疑问，博罗罗人、卡内拉人、阿比纳耶人和谢伦特人都以各自的方式将一些实在的制度系统化了，这些制度既十分相似，又比它们的外表样式简单得多。再有，我们在这些社会里看到了不同类型的组织方式：二种形式的二元组织、氏族、亚氏族、年龄阶层、社团，等等，可是它们并不都是具有功能意义的结构，这一点跟澳大利亚的情况不同。它们毋宁是同一深层结构的一系列体现，每一个都是部分的和不完整的。它们把这个深层结构不断地翻版，但从未表达出或者穷尽它的现实性。

（2）田野调查工作者应当习惯于从两个不同的方面考虑他们的研究。把土著人关于他们的社会组织的理论（以及为了适应理论框架而赋予这些制度的表面形式）与这个社会的实际运转情形混淆起来的风险总是存在的。两者的区别之大，可能如同伊壁鸠鲁的或笛卡儿的物理学与我们得之于现代物理学的发展的知识之间的不同。土著人的社会学描述不仅只是他们的社会组织的某一部分或某种反映，正如照样可能发生在较为发达的社会里一样，有可能完全跟他们的社会组织抵触，或者忽略了其中某些成分。

（3）我们在这一方面已经看到，巴西中部和东部土著人的表述方式和体现后者的制度性语言形成了一种努力，即拼命突出某种结构类型：半族的或阶层的外婚制，其真正的作用是十分次要的，尽管并非纯属虚幻。我们猜测，在二元现象和社会结构的表面对称性
145 的背后，存在着一种三等分的、非对称性的和更为基本的组织[7]，二元现象这一提法本身给这种组织的和谐运转带来了一些或许无法克服的困难。为什么一些被高系数的内婚制所玷污的社会如此迫切地需要将自己神秘化，把自己设想成受制于自己并无半点直接了解的传统外婚制呢？这个我们在别处也曾寻找过解答的问题属于普通

人类学。在像本文这样的技术性讨论中，针对一个有限的地理区域提出这个问题，这本身至少证实民族学研究的当前趋势，而且表明今后在社会科学中，理论和实际经验是不可分割的。

注释

［1］原文以此为题发表于 *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*，univ. of Chicago Press，1952，载：Sol Tax ed. Indian Tribes of Aboriginal America，pp. 302-310。

［2］不过，从 1940 年起，罗维就告诫千万不可与澳大利亚的一些制度错误地相提并论。

［3］*Les Structures élémentaires de la parenté*，1949.

［4］不过，对于博罗罗人来说，与舅父的女儿结婚依然是可能的，这表明比较不应过于绝对。

［5］梅特罗（A. Métraux）已经指出阿维科马人有这种三方组织，但是受到争议，理由是那将意味着它是“仅巴西才有的”组织。（本章所引用的书目见于本文所摘自的论文集，亦见本书末尾的文献目录）

第八章　有二元组织这回事吗？[1]

147　　接受本刊这一期祝贺的乔斯林·德·荣格（Josselin de Jong）教授是一位既关注美洲又关注印度尼西亚的学者。也许正是这种两地并举的做法使他能够提出大胆和丰富的理论观点。在我看来，荣格教授所开辟的道路为民族学理论展现了无可限量的前景。这部理论遇到的难题之一是如何给比较研究打下和界定一个基础：要么，人们拿来进行比较的现象在地理上和历史上极为接近，以至于总是难以肯定是否在跟好几种现象打交道，而不是表面上多变的同一个现象；要么，这些现象之间大异其趣，从而因为事物本身不能相提并论而造成比较的方法违背情理。

美洲和印度尼西亚提供了摆脱这一两难境地的

办法。致力于研究这两大地区的信仰和制度的民族学家直觉地感到，那里的现象同属一种性质。有些调查者致力于找出一个能够说明这种亲缘关系的共同基础。我这里将不讨论他们那些令人困惑而大胆的假说。在我看来，问题也许在于一种对一系列制度方面的可能性做出了相似的选择的社会之间在结构上的相似性。这些可能性 148
的范围当然并非没有限度。无论从一个共同起源去解释，还是从来源于支配着这两个地区的社会组织和宗教信仰的结构性原则之间的偶然的相似性去解释，这种亲缘关系总之还在。而且我认为，对荣格教授的最好的褒扬莫过于采纳其著作所蕴含的建议：阐明某些制度形式的比较分析如何能够说明社会生活中的某个基本问题。众所周知，通常被叫作二元组织的现象分布极为广泛。在这里，我想通过美洲和印度尼西亚的一些例子，针对这一类型的组织提出一些思考。

我将把保罗·雷丁（Paul Radin）在他的经典论文里提出的一项观察作为出发点[2]。这篇研究论文是关于五大湖地区的温内巴戈人部落的。我们知道，温内巴戈人（Winnebago）以前曾经分成两个半族，分别叫作 wangeregi（上分支）和 manegi（地上的）（为方便起见，我们将后者简称为"下分支"）。这些半族实行外婚制，而且有定义明确的相互权利与义务。每个半族都必须为对方的死者举行葬礼。

雷丁在考察半族的划分对于村落结构的影响时，注意到充当报告人的老人之间发生了莫名其妙的争执。他们大多描述了一座环形 149
的村落，两个半族被一条自西北方向到东南方向的理论上的直径线隔开（图 6）。可是，不少报告人坚决否认这种分布，他们描绘的是另一种设置：半族的酋长的茅屋处于圆心，而不是在边缘（见图 7）。据雷丁说，第一种配置似乎总是反映着隶属"上分支"半族的

报告人的看法，第二种设置则出于属于“下分支”半族的报告人之口（同前书，第188页）。

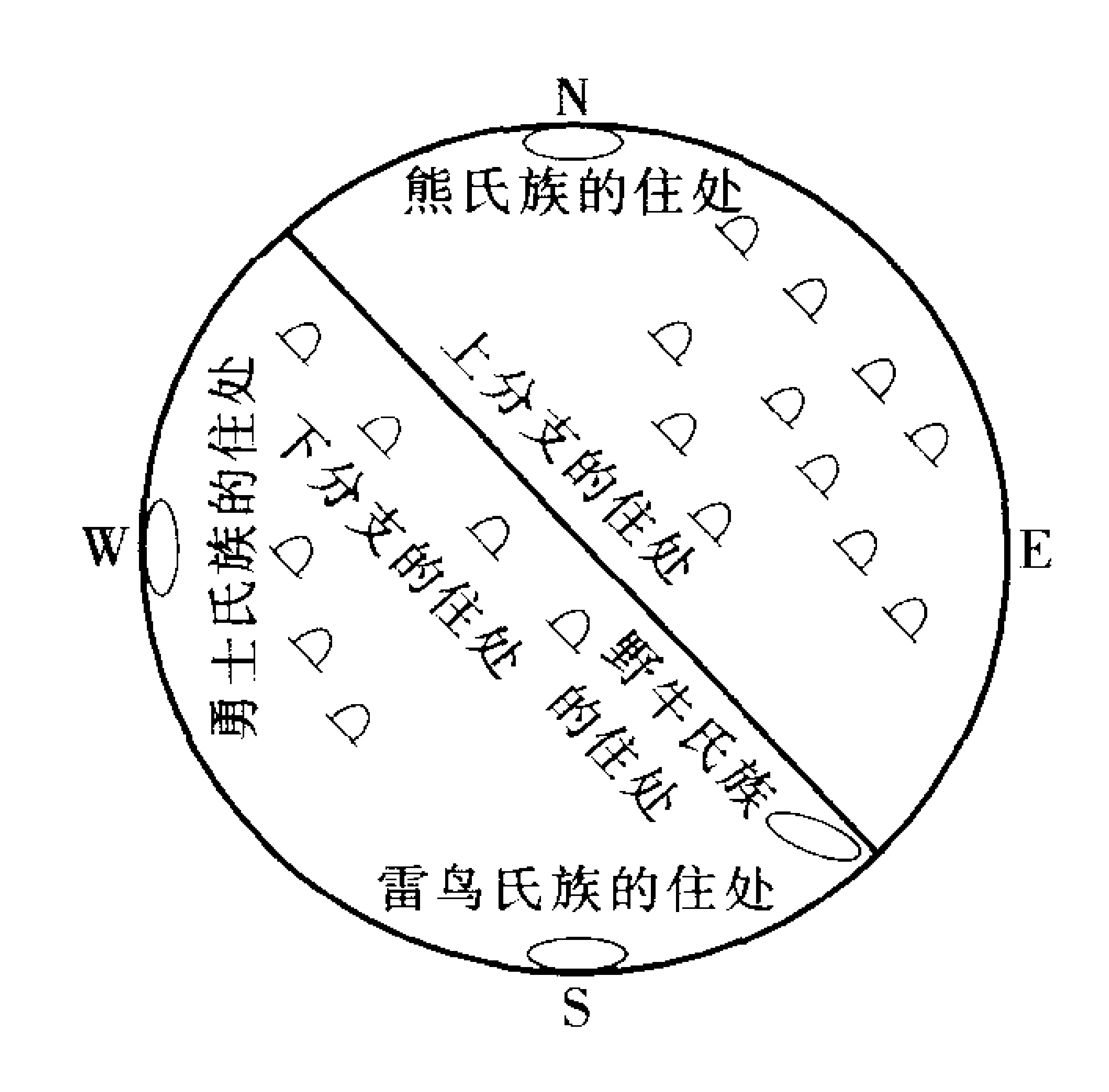


图6　依据上分支半族的报告人所说绘制的温内巴戈人村庄的草图

资料来源：d'après P. Radin。

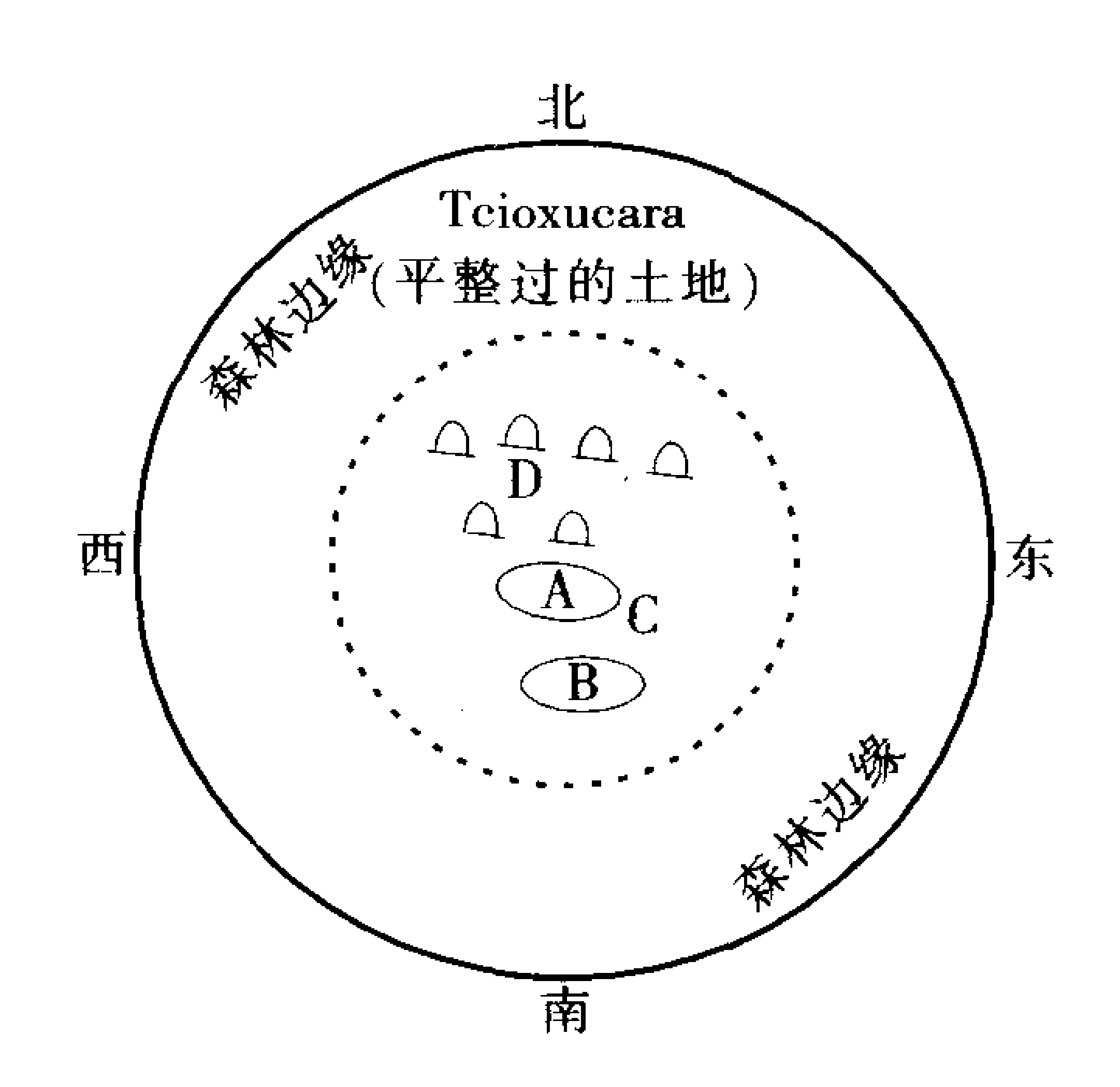


图7　依据下分支半族的报告人所说绘制的温内巴戈人村庄的草图

资料来源：同图6。

由此可见，村落在一部分土著人看来是环形的，茅屋分布在对半分开的环形的整个幅员之内。在另一些土著人看来，圆形村落依然分成两大部分，但是有两条重要的区别：不是一条直径线把圆环分割成两个半圆形，而是大圆环套小圆环；不是把混居的村落划分开来，而是小圆环使所有茅屋跟平整过的土地形成对立，后者又与环绕整个村落的森林形成对立。

雷丁并未强调这项争执，他只惋惜自己掌握的信息不够，无法在两种设置之间断然做出取舍。在此，我想表明，问题并不一定是二者必居其一，因为人们讲述的那些形式并不一定是两种不同的设置，它们可能是同一种组织的两种描述方式。由于这一组织太复杂，用单一的模型说不清楚，所以每个半族的成员都倾向于根据自己在社会结构中的位置去设想它，有人这样想，有人那样想。这是 *150*
因为，即使在二元组织这一类呈现表面对称性的社会结构当中，半族之间的关系也从来不是一成不变的，或者像人们倾向于想象的那样是完全互惠性的。

温内巴戈报告人之间的争执有一个特别之处，那就是两种描述形式都符合实际的设置。我们知道，有些村落确实是按照这样或那样的模式分布的（或其理想的分布如此）。为论述简便，我将把图 6 所显示的设置称为**直径结构**，把图 7 的设置称为**向心结构**。

直径结构不乏其例。首先，北美洲除了温内巴戈人以外，几乎所有的苏人都按照这种方式安营扎寨。至于南美洲的格族部落，尼缅达居的著作已经证明直径结构在那里屡见不鲜。此外，出于地理的、文化的和语言的理由，我们还应当加上由高尔巴契尼和阿尔比塞蒂两位神父和笔者本人都研究过的、居住在马托格罗索州中部的博罗罗人。直径结构甚至在蒂亚胡安娜科和库兹科可能也存在。美拉尼西亚的不同地区也提供了一些例子。

至于向心结构，一个突出的例子是由马林诺夫斯基发表的特洛布里恩群岛的奥马哈卡纳（Omarakana）村子的平面图。现在让我们来看一看（图 8）。这是一个可以使我们对马林诺夫斯基对形态问题视而不见表示惋惜的绝好机会。一个意义深远的结构被他在匆忙中一笔带过了，假如能够对之做出进一步分析的话，本来是能够大有斩获的。奥马哈卡纳村的设置呈现两个同心圆。中央是一个广场，“公共和节庆活动的场所”（同前书，第 10 页）。周围是一些贮藏薯蓣的仓库，性质是神圣的，并且有许多禁忌。贮仓被一条甬道所环绕，已婚夫妇们的茅屋沿着走道的外缘建造。马林诺夫斯基称
151 此为村子的凡俗部分。但是，对立不仅存在于中央与周边、神圣与凡俗之间，而且延伸到其他方面。位于内圈的贮仓储藏生的食物，烹煮食物是不允许的：“两个圆环形的主要区别在于烹饪禁忌”（同前书，第 71 页），理由是“烹煮对甜薯不利”。烹煮和食用食物只能在位于外圈的住宅的周边进行。薯蓣贮仓的建造和装饰比住屋讲究

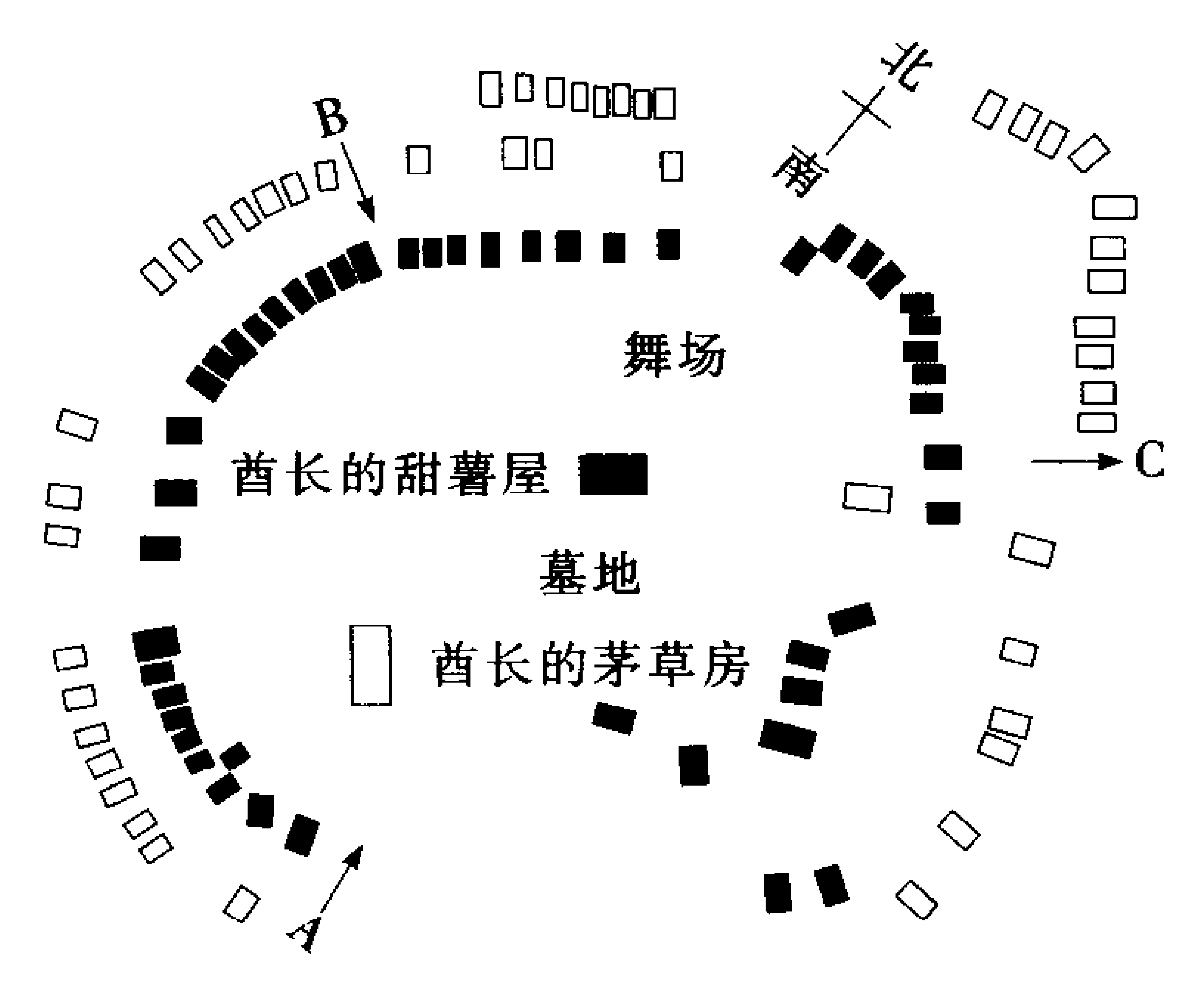


图 8　奥马哈卡纳族村庄的草图

资料来源：d’après B. Malinowski。

得多。附带提一下，只有单身汉才可以住内圈，已婚夫妇必须住在周边。这一点使人马上想起一个被雷丁记录下来的温内巴戈人的意义含糊的现象："在距离他们的村落稍远的地方安家，这对年轻夫妇们来说是一种惯例。"[3]更令人奇怪的是，在奥马哈卡纳村里，只有酋长才可以将住处修建在内圈里，而且在那些对向心结构采取赞同态度的温内巴戈报告人的描述中，整个村子只剩下重要酋长的茅 152 屋。那么其他人住在哪里？最后一点，奥马哈卡纳的两个同心圆在性别方面对立："假如不对下面这个提法进一步深究的话，便可以说，村子的中央广场部分属于男性，街道部分属于女性。"[4]然而，马林诺夫斯基曾多次强调，薯蓣贮仓和单身汉的住屋皆可视为神圣广场的附属物或延伸，这一点跟家居茅屋与环形道路之间的关系相仿。

因此，我们在特洛布里恩群岛上看到了一个由神圣与凡俗、生食与熟食、独身与婚姻、男性与女性、核心与周边这些对立组成的复杂系统。如有必要，生食和熟食在结婚礼物中的既定作用——在整个太平洋地区，结婚礼物本身就有男女之分——将成为其中所包含的观念在社会上的重要性及其地理分布的佐证。

我们将不做如此广泛的比较，而只限于指出特洛布里恩的村庄结构与印度尼西亚的某些现象之间的相似性。核心与周边的对立，或者说内与外的对立，一下子便使人想起爪哇岛（Java）西部的巴杜伊人（Baduj）的组织：他们也分成被视为高尚神圣的内巴杜伊人和被视为低俗的外巴杜伊人[5]。按照梵德克罗夫（Van der Kroef）的提议，不妨把这种对立同东南亚不对称婚姻制度中的"嫁妇者"与"娶妇者"的对立联系起来[6]。在那里，"嫁妇者"在社会地位和巫术法力两个方面都比"娶妇者"优越。这一点也许还会使我们走得更远一些，直至中国的堂表亲之分。把巴杜伊人看成三项式系统

153 与二项式系统之间的一种过渡，这种处理还可以使人联想到奥马哈卡纳人，他们的村子同时分为两个圆形和三大部分。这三大部分分别属于酋长的母系氏族、酋长的配偶（即联姻氏族的代表）以及平民。后者本身又划分为村里的二级有产者和没有产权的外来户。无论如何，我们不可忘记巴杜伊人的二元组织在村落的层次上实际上并无作用，而是规定着由许多村落组成的各块领土之间的关系。这个事实本身就可以使人们采取极大的保留态度。不过，乔斯林·德·荣格从另一个角度提出了跟巴杜伊人有关的合理概括。他指出，他们当中的那些对立使人联想到爪哇和苏门答腊的其他一些对立："标价的亲戚"与"标高价的亲戚"（后者极具中国味道）。他拿这种对立来比照聚居地和偏离地之间的对立，也就是米南喀堡人（Minangkabau）那里的 kampung（村内建筑区）和 bukit（环村岗坡区）[7]。因此，这是一种向心结构，但也是发生在村中广场上的一场模拟的冲突主题，一方为"水手"，另一方为"战士"，分别代表两个群体。他们届时沿着一条直径线列阵（东西两方）。这本书的作者间接地提出了两种结构之间的关系问题，他指出："kampung 和 bukit 的对立是否与 Koto-Piliang 和 Bodi-Tjianiago 之间的对立一致呢？了解这一点也许更令人感兴趣。"（同前书，第 80～81 页）后者即他所说的米南喀堡人的两个半族的古老划分。

若从我们在本章所提出的观点来看，这种区别的意义就更重要了。很清楚，村落中央与周边之间的对立与上述美拉尼西亚的结构基本上对应。但是它同温内巴戈村落的向心结构的相似性令人瞩

154 目，因为温内巴戈报告人在描述中情不自禁地引进了一些生态方面的特征，这一点有助于他们想象此处的对立，正如印度尼西亚的情形一样：外圈称 tcioxucara，即平整出来的区域，它是与村内建筑

区对立的，同时又同环绕着所有这一切的森林相对（图 7）。我们怀着极大的兴趣注意到，乔斯林·德·荣格在马来半岛的尼格里—桑比兰人中发现了同样的结构。那里遍布“海岸”（上等）与“内陆”（下等）之分，这一对立在大陆和各个岛屿上的翻版是以稻田和棕榈树为一方（即作物），以山脉和河谷为另一方（即未开发土地）的对立[8]。整个印度支那地区也有同一类型的划分。



上述如此复杂的社会组织的类型显示出一种奇怪的反差，荷兰籍的作者都竭力强调这一点。要研究这些反差，印度尼西亚无疑是一个得天独厚的场所。让我们紧随这些作者，试着把这些反差概括一下。我们首先看到了一些二元组织的形式，有些学者猜想它们是一种古老的半族制度的痕迹。加入这场讨论是无益的。对我们来说，重要的是，二元组织本身也是一种双重的现象：有时候它似乎来源于社会群体之间、物理世界的各个方面之间、道德的或形而上学的特征之间的一种平衡而对称的二分现象；也就是说——如果上文提出的概念可以推而广之的话，一种被直径线对半切开的结构；有时候却相反，二元组织是按照某种同心圆的观念设想的，唯一的区别在于，就社会的或宗教的威信而言，两个彼此对立的项次必须是不对等的。

我们当然明白，属于一个直径结构的诸成分之间也照样会不对
等。这甚至是最常见的现象，因为我们看到，“尊卑”、“长幼”、 155
“贵贱”、“强弱”等词语被用来称呼这些成分。可是，在直径结构中，这种不平等并非总是存在，况且它并不是由这些充满互惠性的结构的根本性质造成的。正如我以往指出过的[9]，这种不平等是一种神秘的现象，本文的目的之一就是对它进行解读。

那些半族既然负有互惠义务，而且实行对等权利，怎么又会划分成阶层呢？不平等在向心结构的情形下是不言而喻的，因为我们可以说，两种成分是相对于同一个参照点即村庄的中心排列的，一个环形离中心很近——其实已经被包含进去了，另一个环形偏离中心。这是第一个观点，从它出发会引起三个问题：直径结构的性质，向心结构的性质，以及为什么大多数前一种结构都表现出一种显得违反自身性质的非对称性，从而形成既不属于颇为少见的那些完全对称的、按直径线划分的形式，也不属于永远是非对称的向心形式，而是介于两者之间。

其次，无论以什么样的面目出现（是按直径还是按向心划分），印度尼西亚的二元结构似乎总是跟一些成分为奇数的结构同时存在，其中最常见者有三种成分，也有五种、七种或九种成分的情形。这些看起来难以省约的类型靠什么相互连接起来呢？这个问题尤其跟婚姻法则有关，因为双系婚姻与单系婚姻是互不相容的，前者通常与属于外婚制的半族制度一起出现，后者在范·伍登（Van Wouden）的著作发表之后，在印度尼西亚已被屡屡证实。确实，姑母的女儿和舅父的女儿，这两位表姐妹之间的区分至少涉及三个不同的群体，绝不可能只跟两个群体有关。不过，在安汶地区似乎
156 存在着一些与不对称交换的制度结合得很好的半族。在爪哇、巴厘和其他一些地方，我们发现了与别的类型相联系的二元性对立的遗迹，带有五个、七个或九个范畴。不过，如果说不可能做到把后者归结为前者，即按直径划分的结构，那么只要用向心的形式去构想二元组织，问题便可以在理论上得到解决。因为，根据向心的观点，被添加的那个成分将会处于中心位置，其他成分则对称地置于周边。关于这一点，乔斯林·德·荣格教授讲得很清楚，一个奇数系统只要按照“核心与紧邻的周边之间的对立”的形式处理，任何

奇数系统均可以还原成偶数系统。可见，第一组问题和第二组问题彼此至少从形式上是有联系的。



在以上几个段落里，我借助一个北美洲的例子提出了有关二元性结构的类型说，以及把它们连接起来的辩证关系。讨论的这一最初阶段采用了美拉尼西亚和印度尼西亚的例子予以充实。当进入第二个阶段时，我想表明，通过考察一个新的例子，问题至少将会接近于解决。这个例子取自一个南美民族：博罗罗人。

让我们再次简述一下博罗罗人的村落结构（图 9）。村子正中央是男子之家，这是单身汉的住所和已婚男子的聚会场所，妇女严禁入内。周围是一圈宽阔的未经耕种的开垦地带。村子中央紧挨着男子之家的是跳舞的广场，夯土筑成，光秃秃的，以木桩环绕作为标

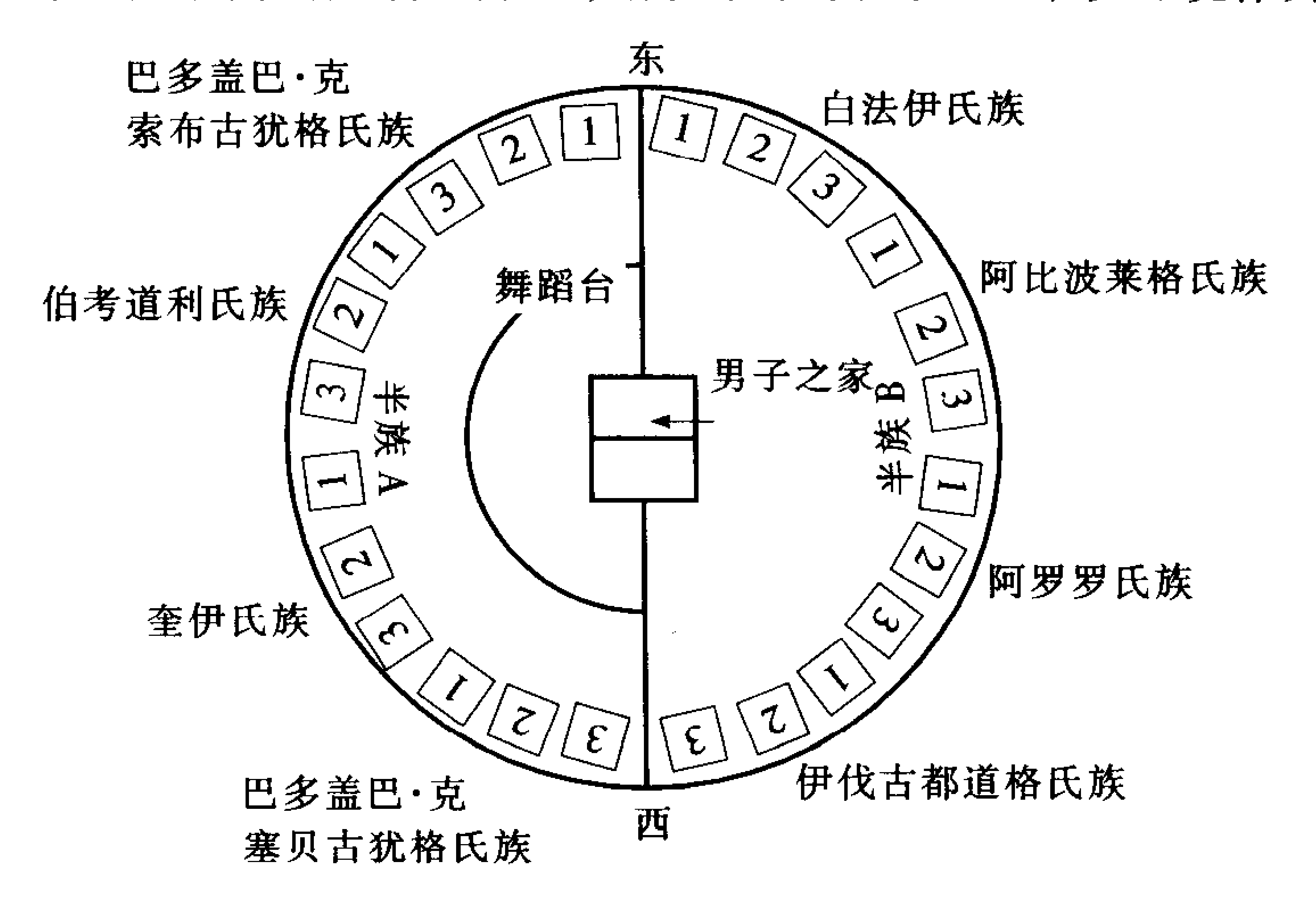


图 9　博罗罗村落的平面图

资料来源：P. C. Albisetti。

志。其余各处均被荆棘覆盖，荆棘丛中辟有一些通向家居茅舍的小径，这些呈环形分布的茅舍直达森林的边缘，里面住着已婚夫妇和他们的子女。继嗣关系为母系，实行从母居住。因此，中央与周边的对立同样也是男（集体住房的主人）女（周边家庭茅舍的主人）之间的对立。

157 我们这里面对的是一种向心结构，土著人对之有充分的意识；中央与周边的关系表达两组对立：一组是我们刚才看到的男女之间的对立，另一组是神圣与凡俗之间的对立。包括男子之家和舞蹈广场的整个中央区域是仪典活动的舞台，周边地区则留给妇女从事家务活动，她们生来就被排除在宗教的神秘之外（响板因此是在男子之家内制作和摆弄的，妇女连看一眼都不行，否则便有被处死的危险）。

但是，与这种向心结构并存的还有不少其他结构，都属于按直径划分的一类。首先，博罗罗村落被一条从东到西方向的中轴线分成两半；八个氏族按四个一组分为两组，均属明确的外婚制度。这条中轴线被另一条与之垂直的南北方向的中轴线截断，从而将八个氏族重新分成各为四个氏族的两组，分别叫作“上分支”和“下分支”；如果村落坐落在沿河地带，也可以叫作“上游的”和“下游的”。

这种复杂设置不仅适用于永久性村落，而且适用于临时驻扎一夜的营地。在后一种情形下，妇女和儿童按照氏族的顺序沿环形边缘住下，年轻男子们则在中央开发出一块空地，作为男子之家和舞蹈场地[10]。

158 另一方面，韦尔梅柳河的土著人在1936年曾对我解释说，以前村落人口更为稠密的时候，茅舍的设置方式也是一样的，不过那时不是只有一个同心圆，而是有好几个。

正当我落笔写下这几行文字的时候，我被告知在路易斯安那

州，位于下密西西比河谷的波弗蒂角的考古发掘情况[11]。请允许我在这里对此插入一段说明，由于这个其历史可以追溯到公元前1 000年的奥普韦尔镇跟博罗罗村落往日可能具有的面貌十分相似，所以令人很感兴趣。平面图呈现八边形（不妨联想博罗罗人的八个氏族），住宅排成六行，整体上形成六个同心的八边形。两条互相垂直的中轴线将村落分割开来，一条是东西向的，一条是南北向的。两条轴线的两端以飞鸟形状的土堆为标志[12]，其中北端和西端的两个已被找到。另外两个极有可能毁于阿肯色河的改道。我们注意到，在（西端的）土堆旁发现了焚尸的遗迹，这无疑会让人想起博罗罗人的两个“死人村”，它们分别位于半族中轴线的东西两端。

可见，我们正在讨论的是美洲的一种可以追溯到相当遥远的古代的结构；较为晚近时期，与之类似的结构在玻利维亚和秘鲁被发现，而且在距今更近的时期，在北美的苏人（Sioux）、南美的格人（Gé）及其相近民族的社会结构当中也都发现了类似的现象。这些都是颇值得我们注意的题目。



最后一点，博罗罗村落显示出第三种形式的二元组织，这种形式是隐性的，至今尚无人注意。要阐述它，就必须首先考察一下社会结构的另一个方面。 159

我们在村落的设置方式当中已经区分出一个向心结构和两个按直径线划分的结构。二元组织的这些不同表现还会让位于另外一种三重的结构。八个氏族当中的每一个正是这样细分成我称之为高、中、低的三个阶层（在下文的示意图里分别用s、m、i表示）。根据阿尔比塞蒂神父的观察[13]，我曾经在另外一篇文章里证明[14]，按照法规，一个半族的高等人必须跟另一个半族的高等人通婚，中等人

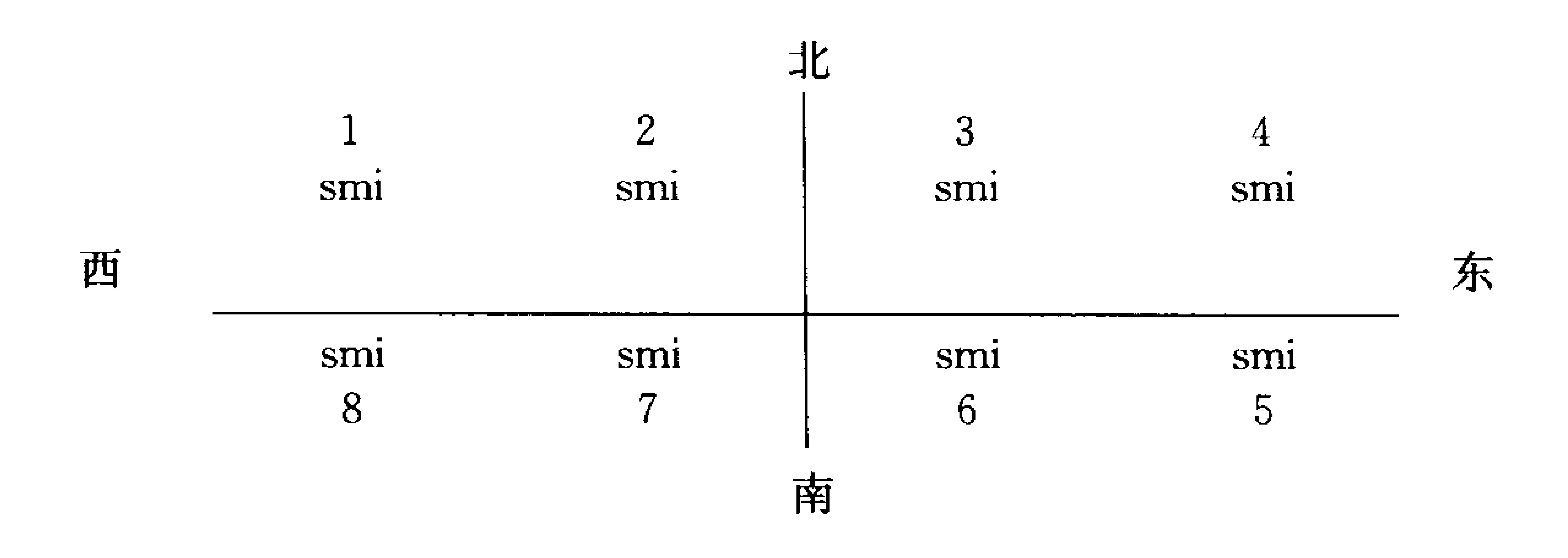
只能跟另一个半族的中等人通婚，低等人只能跟另一个半族的低等人通婚。这样一来，博罗罗社会表面上的二元外婚制就变成了事实上的三重性的内婚制，因为我们面对的是高、中、低三个亚社会，每一个亚社会的成员都不跟另外两个亚社会的成员发生亲属关系。在那篇文章里，我把阿比纳耶人、谢伦特人和丹比拉人等中部和东部的格族社会拿来跟博罗罗社会做了一番简单的比较，从而认为所有这些部落的社会组织都属于同一类型。

如果说，博罗罗人的外婚制显示了一种附带现象的特点，我们就不会对慈幼会神父们的下述报告感到那么吃惊了：半族外婚制法则有一个例外，即允许两个半族之一的内部的两对氏族享有通婚的特权。不过这样一来，就可以区分出二元组织的第三种形式。这就是说，一个半族内的氏族为 1、2、3、4，另一个半族内的氏族为 5、6、7、8，均按在村中的环形空间位置排列；外婚制法则对氏族 1 和
160 2、氏族 3 和 4 不再适用。于是，我们必须区分出八种邻域关系：其中四种包含婚姻关系，四种排除婚姻关系。那么，跟表面上的半族划分相比，这种新的外婚制法则的二元表述同样可以反映实际情况：

按邻域关系配对的氏族：	可能通婚（＋）或不可能通婚（—）：
1，2	＋
2，3	—
3，4	＋
4，5	＋
5，6	—
6，7	—
7，8	—
8，1	＋

共为四“正”四“负”。

这样一来，我们会看到博罗罗人的村落结构有两个引人注目的反常现象。第一种反常现象与 s、m、i 三个阶层在两个假外婚制半族中的排位有关。这种排位仅仅在每个半族内部才是规则的，我们（根据慈幼会教士的说法）看到按照三个一组排列起来的一连串茅草房子：s、m、i；s、m、i；等等。不过，s、m、i 在一个半族中的的排列顺序与另一个半族是相反的。换句话说，阶层与半族之间的对称性呈现为一种镜像，一头是两个 s，另一头是两个 i 把两个半圆形连接起来了。如果不考虑弧形的村落，就会得到如下图所示的配置：



图中数字 1 至 8 代表氏族，字母 s、m、i 代表组成每个氏族的 161
阶层。东西方向的水平线相当于将假外婚制半族划分开的轴线，南北方向的垂直线则相当于有高低之别的半族的中轴线。

这种引人注目的配置方式似乎可以导致这样一个结论：虽然村落是圆环形的，但是土著人并没有把它想象为单独一个可分成两个部分的对象，而是把它想象为两个不同的并联的对象。

再看第二个反常现象。在从氏族 1 到 4、氏族 6 到 8 的每个半族当中，都有两个氏族占据一种特殊的地位，即在社会意义上代表着博罗罗众神当中两个被神化了的大英雄巴柯罗罗和伊杜勃里，他

们分别护佑着西方和东方。在上面的示意图中，氏族 1 和氏族 7 代表伊杜勃里，氏族 4 和氏族 6 代表巴柯罗罗。分据东西两端的氏族 1 和氏族 4 是没什么问题的。可是为什么是氏族 7，而不是氏族 8？为什么是氏族 6，而不是氏族 5？一个最先能够想到的答案是，肩负这些功能的氏族还必须跟两条中轴线之一毗邻，不是东西向的中轴线，就是南北向的中轴线。氏族 1 和氏族 4 跟东西向的中轴线毗邻，位于**两端**并处于**同一侧**；氏族 6 和氏族 7 与南北向的中轴线毗邻，位于该轴线的**同一端**，但是在**两侧**。既然氏族 1 和氏族 7（根据定义）属于西部，氏族 4 和氏族 6 属于东部，那就没有别的方法来满足毗邻性的条件。

但是，带着对一个经验性问题做出高度理论化处理时所必须秉持的谨慎态度，请允许我指出，这两种反常现象只有一条假说可以解释。只要承认博罗罗人同温内巴戈人一样，既按照直径线也按照同心圆设想他们的社会结构就行了。假若有一个半族——甚至两个半族均做如是想——把某个半族设想为中央，把另一个视为边缘——无论始终如此还是偶尔为之，那么要把这种想象中的配置变成具体的村落配置，心中便需有如下筹算过程：第一步，从南面打开内圈并移至北面；第二步，从北面打开外圈并移至南面（图 10）。方向一经颠倒，每一个半族就都能够随意地把自己或者另一个半族
162 看成中央的或者边缘的了。这种自由绝非无关紧要，因为塞拉（Cera）半族目前高于图嘎列（Tugaré）半族，尽管这跟神话传说里提到的情形相反。此外，也许认为塞拉半族比图嘎列半族更神圣是不正确的说法，但是看来至少每一个半族都对某种神圣事物保持着一种特殊的关系；简略地说，这种神圣事物在塞拉半族不妨称为宗教神圣，在图嘎列半族不妨称为巫术神圣……

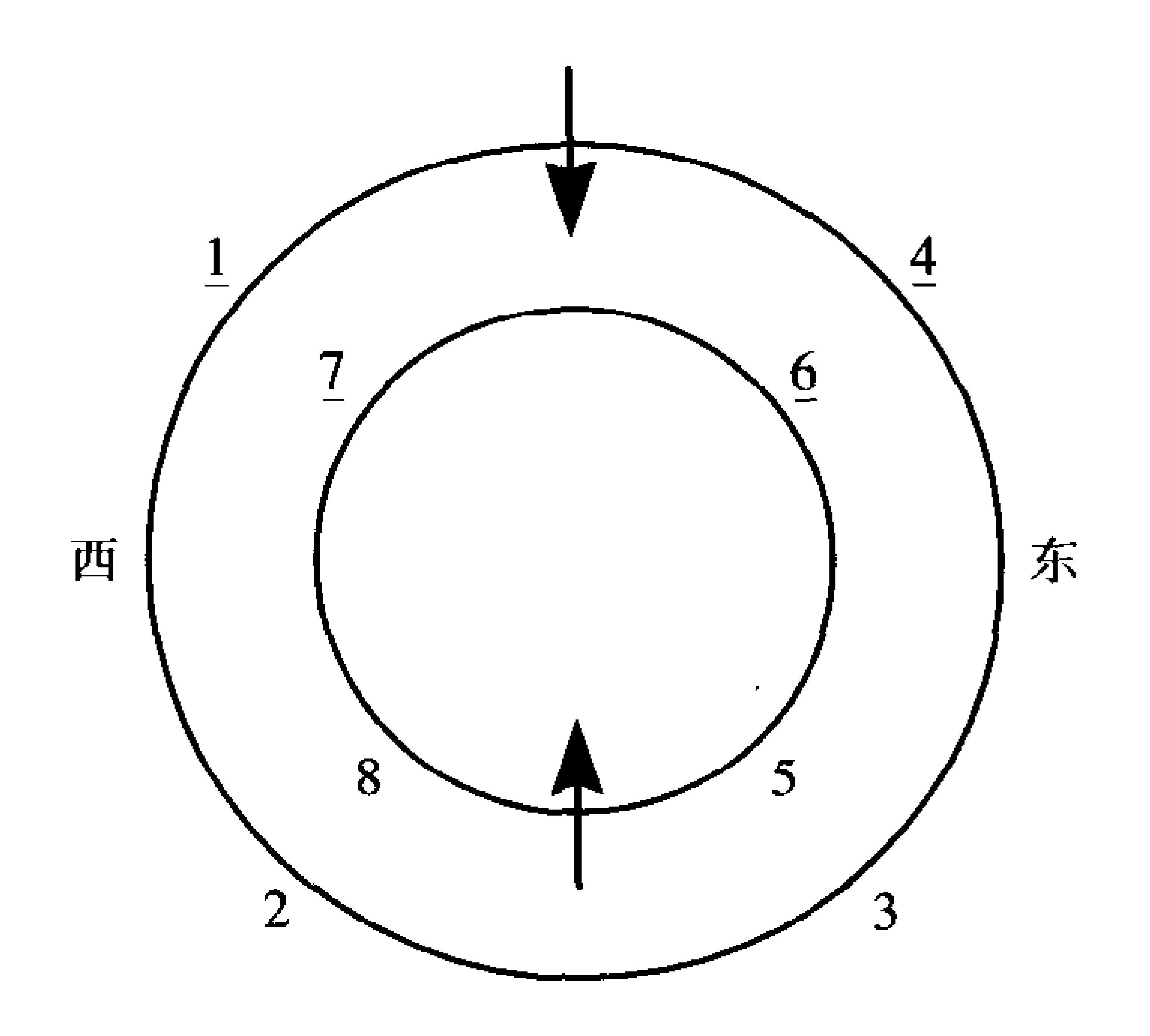
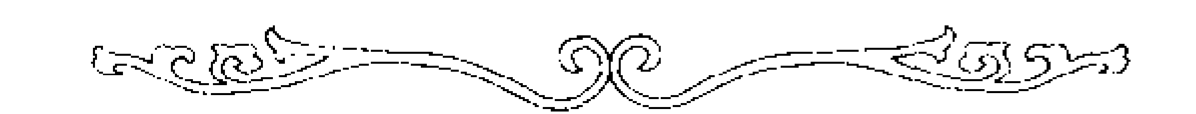


图 10　从同心结构到直径结构的过渡



现在我们回顾一下博罗罗社会的主要特征。我们已经找出三项特征，分别为：(1) 在按照直径线划分的数种二元组织之内存在着：(a) 一条东西方向的假外婚制的中轴线；(b) 一条表面上不起作用的南北方向的中轴线；(c) 氏族之间的毗邻关系在外婚制上的二分现象。(2) 在几种向心结构式的二元组织当中存在着男女之间、独身与婚姻之间、神圣与凡俗之间的对立；直径结构也可以按照向心 163
式设想，反之亦然——这一现象此处仅稍带提及，下文将会从东部丹比拉人那里验证它的实施情形。(3) 在一个三联体的结构当中，所有氏族按照三个内婚制阶层再次分布（每个阶层都分成两个外婚制的半族，共六个阶层，恰如我们将在丹比拉人中看到的六个男性阶层）。

从上述取自北美洲、印度尼西亚和马来西亚的例子中可以看出，我们面对的是一种为二元组织本身所固有的复杂性。这一点来自另一条补充观察。博罗罗村落的神圣中心由三个部分组成：一半

属于切拉半族，另一半属于图嘎列半族的男子之家，因为它被一条东西向的中轴线拦腰截断（这一点可从两个相对的门的名字获得证明），以及位于男子之屋东侧的叫作“博罗罗”的舞蹈广场，全村在这里重新形成一个整体。这几乎可以说把有两个内院和一个外院的巴厘岛的庙宇原封不动地照搬过来了。两个内院象征着普遍意义上的宇宙两分现象，第三个院子则象征着两个对立项的调和[15]。



东部丹比拉人的社会组织有以下形式：（1）两个母系外婚制半族。分别称为东半族和西半族，但彼此都没有相对于对方的优先地位。不过，婚姻法则却超出了简单的半族外婚制，因为所有第一旁系的表亲都被禁止通婚。（2）父名阶层。妇女有两个，男子有 3×2＝6 个。对于男女两性来说，不管叫什么名字，结果都是归入两个
164 不同的群体之一，一个叫作 Kamakra，意即“村中广场上的人”，另一个叫作 atukmakra，即“外来人”。（3）对于男子来说，父名阶层还有另外一项额外的功能，即这个阶层把他们分为六个“广场上的人”的群体，三个一组地构成东西两个非外婚制半族，而且在构造上不同于以上（1）中描述的半族。（4）四个年龄阶层，以十年为限，按照接续的阶层配对，形成了四个分部，成为另一个半族系统（第四个），与上述那些半族不同，但仍然有东西之别。

这个复杂的组织需要做出进一步说明。继嗣关系有两条规则。外婚制半族是母系继嗣关系，至少在原则上如此，因为从形式分析的角度来看（因为无法保证实际情形确实如此），可以把禁止第一旁系兄弟姐妹通婚的补充法则视为隐性的父系继嗣跟显性的母系继嗣彼此交错的结果。

这就导致一种双重的半族制度。继嗣关系的第二条规则适用于

父名阶层。妇女的名字从姑辈传给侄女，男子的名字则由舅父传给外甥。

上文所列举的四个半族系统，有三个是按照直径线划分的（东西各半），一个是按照向心结构划分的（中央广场和周边）。后者可以作为一种更为普遍的两分现象的模式：

Kamakra	atukmakra
东部	西部
太阳	月亮
日	夜
旱季	雨季
火	取暖木柴
土	水
红色	黑色

从功能方面看，系统（3）仅在举行成丁礼时发挥作用。系统 165
（1）对广义的外婚制施行调节。系统（2）和系统（4）规定了两个竞技和劳动的团体，一个在雨季活动，另一个在旱季活动。

为了使我们的阐述完整，我们还必须补充最后一个男性半族的群体，它们的功能纯属礼仪性的，并且局限于若干节庆活动。

尼缅达居的著作里存在的缺漏（以上所有观察都取自这本著作）[16]使我们无法全面地阐述这一制度，但是在这个由各种建制组成的迷宫里，我们显然看到了本文希望读者注意的那些基本特征。这些基本特征包括以下几点：

首先，直径结构跟向心结构并存，甚至存在着用此类型体现彼类型的倾向。确实，东部兼为东部与中央，西部则兼为西部与周边。另一方面，如果说中央与周边之分对于妇女跟对于男子确实同等重要，但是六个广场群体却只能由男子组成。跟美拉尼西亚的情形极为相似，这几个广场群体的炉灶不能用于烹煮食物，厨房必须 166

建在毫无疑问属于女性的周边的茅舍的后面（在某些仪式中在前面）[17]（图 11）。

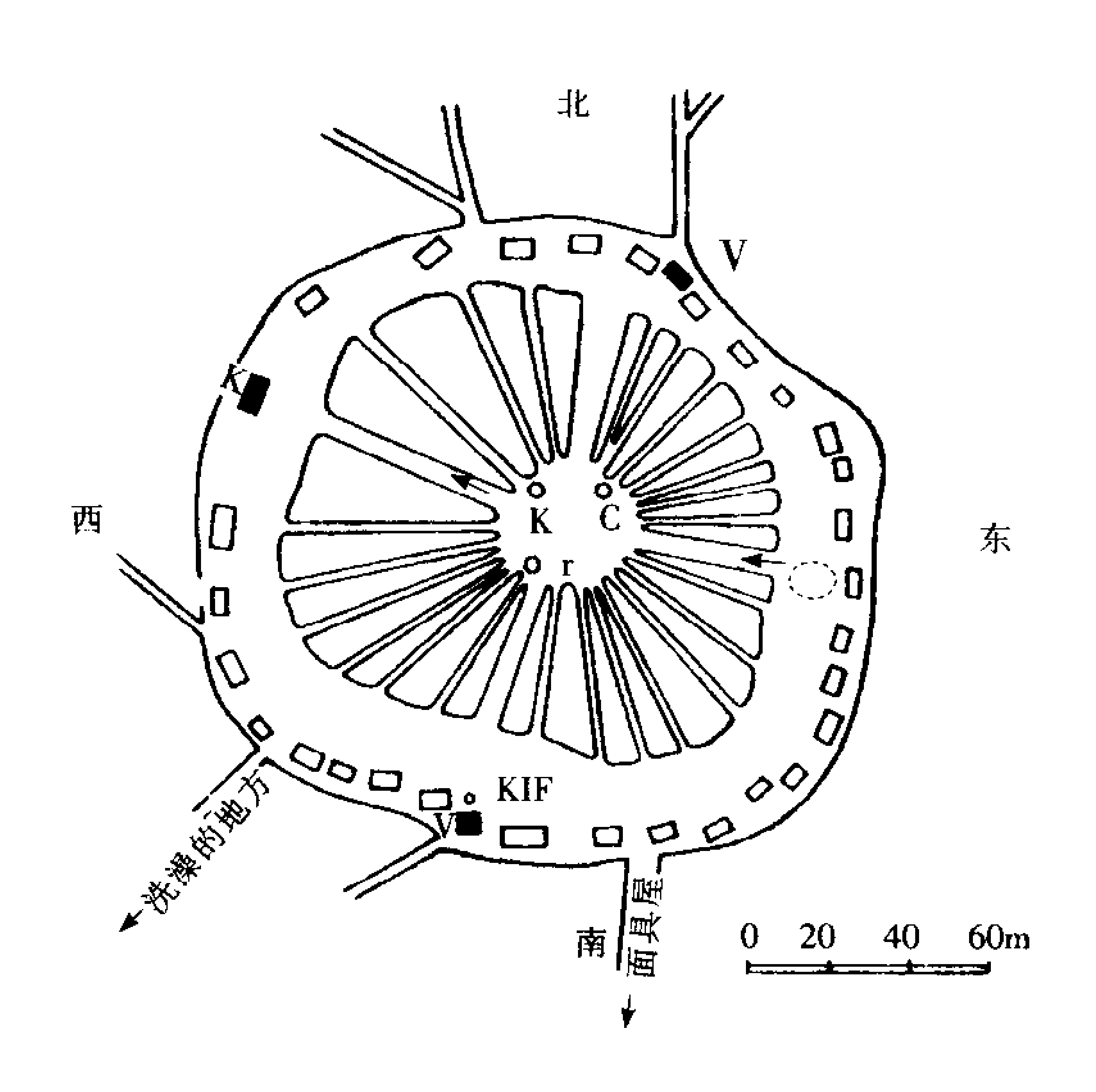
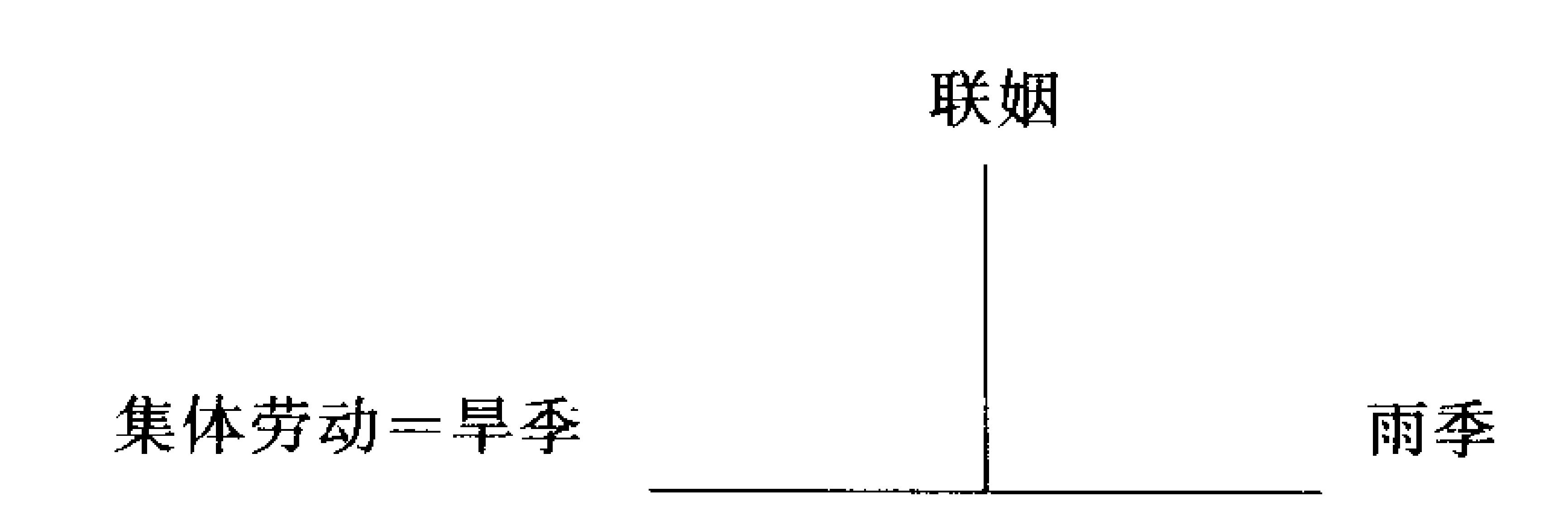


图 11 丹比拉族村庄的草图

资料来源：Curt Nimuendaju。

尼缅达居甚至指出，仪典活动逢旱季在“大道”（即紧贴着周边茅舍前缘的环形小路）上举行，雨季则严格限制在中央广场上[18]。

其次，所有这些二项形式都以两种不同方式跟一些三项形式结合起来。这些半族履行三种功能。系统（1）调节婚姻，系统（2）和（4）按照季节的进度调节集体劳动和娱乐：



此外，男子们的“广场”群体中再次出现了三联体，共有六个群体，东部三个，西部三个。

我们现在触及问题的核心。按直径线划分的二元现象、向心的二元现象、三联体这三种表象之间是一种什么样的关系？而且在许多（也许是所有的）例子当中，人们通常说的“二元组织”为什么都表现为这三样夹杂的混合物呢？看来有必要把问题分开来看：先看二元现象与三联体的关系，然后再看两种二元现象之间的关系。

我这里不打算讨论上述第一个问题，那会把我们拖得太远。只须指出应当在哪个方向上解决问题就足够了。我在《亲属关系的基 167
本结构》[19]里区分了两种类型的互惠性，我把它们分别叫作**有限交换**和**一般交换**。有限交换只能发生在偶数的群体之间，一般交换则适合于任何数目的群体。这种区分在我今天看来失之幼稚，因为它仍然过于接近土著人的分类法。从逻辑的观点来看，更为合理也更富于实效的做法是把有限交换看成一般交换的一种特殊情形。如果本文阐述的看法可以从其他例子得到证实，也许我们就应该得出结论说，连这种特殊情形也从来没有在经验当中实现过，除非是以某种把系统合理化的不完整形式，终究难以归结为二元现象的系统在二元性的各种表象下展现自己的尝试是徒劳的。

如果这一点可以被人接受，哪怕是仅仅作为一个工作假说，那么三联体和二元现象顺理成章地就是不可分割的，因为二元现象从来就没有按照二元设想，而仅仅被视为三联体的一种极端形式。于是，我们可以触及问题的另一个方面，即二元现象的两种形式——直径结构和向心结构——的共存问题。答案立即就有了：向心结构的二元现象是直径结构的二元现象与三联体之间的协调者；由于它的媒介作用，后两者才能够彼此转换。

让我们依照我们已经举例说明的村落结构的实际情形，尽可能

简单地试着对直径结构的二元现象做一番几何学描述。这只要把村落的平面图设想为处于一条直线之上就可以办到。直径结构的二元现象可以用两段直线表示，它们各自位于对方的延长线上，并且共有一个端点。

可是，当我们以同样的办法表示向心结构的二元现象时，情形便不同了。圆环形依旧可以置于一条直线之上（此时为一条连续的
168 直线，而不是分成两段），但中心将外在于这条直线，用一个点表示。因此我们得到的并非两段直线，而是一条直线加一个点。再者，既然这条直线中有意义的成分是两个起始点，整个示意图可以按照有三个极点分析（图 12）。

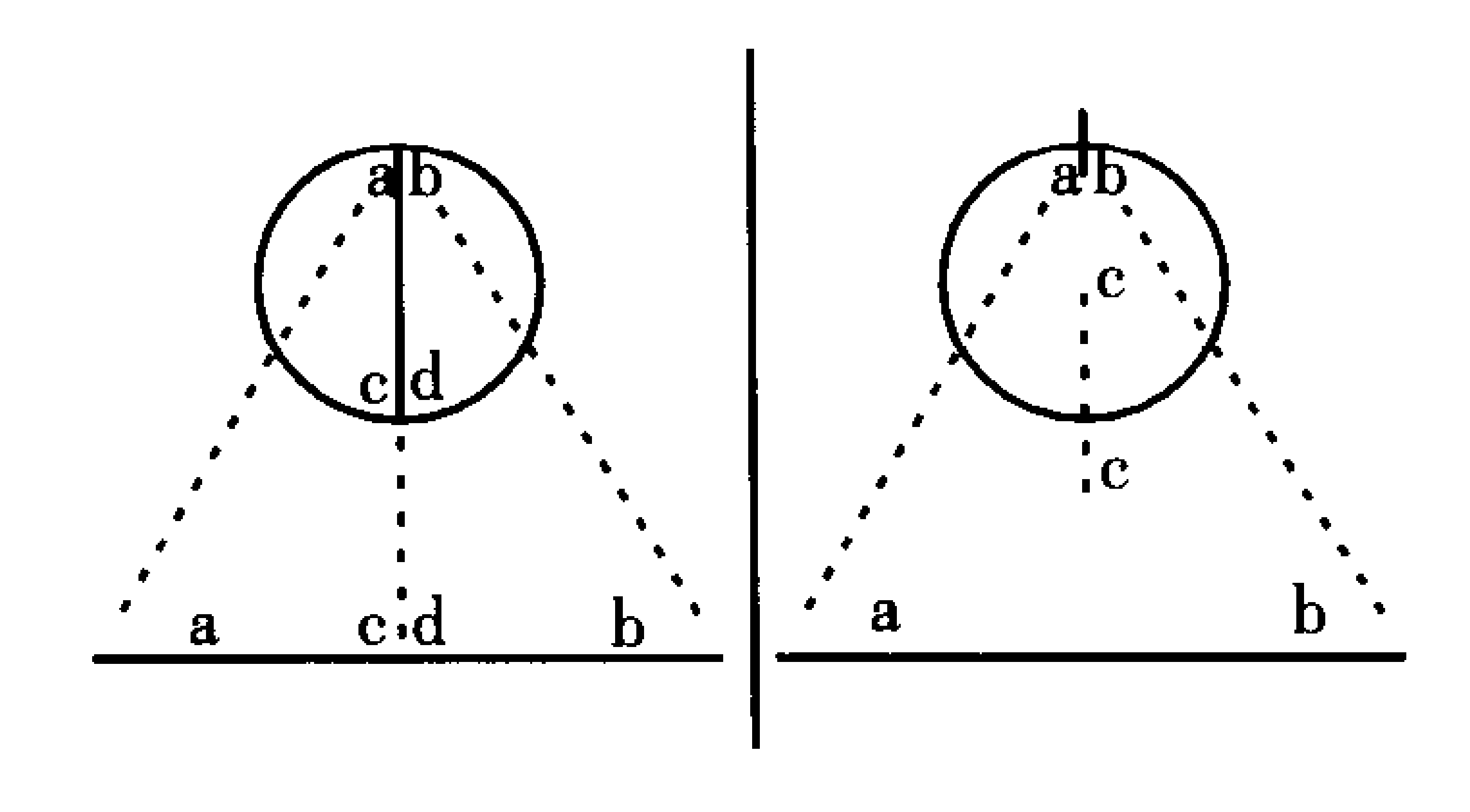


图 12　一条直线上的直径结构（左）和同心结构（右）

可见，直径结构的二元现象与向心结构的二元现象之间区别很大。前者是静止的，是一种无法超越自我的二元性；无论形态如何变换，除了回到起始的二元现象以外，它产生不了其他样态。向心结构的二元现象却是动态的，本身包含一个隐性的三联体。更准确地说，任何从不对称的三联体转入对称的二联体的努力都要求具备向心结构的二元性，后者既像前一个那样是二联的，又如后一个那样是不对称的。

向心二元现象的三项式性质还有另外一个来源。它不是一个本身自足的系统，必须以周围环境为参照。已开垦的土地（中央圆

环）与空地（边缘圆环）之间的对立要求有一个第三项——灌木丛或森林，也就是荒地。后者既界定了二项式整体的范围，同时也延长了它，因为已开垦的土地与空地的关系，正如空地与荒地的关系一样。然而，在一个直径结构的系统中，荒地是一个不适切的因素；半族是靠彼此之间的对立得到规定的，它们的结构的表面对称性造成了一个封闭系统的错觉。

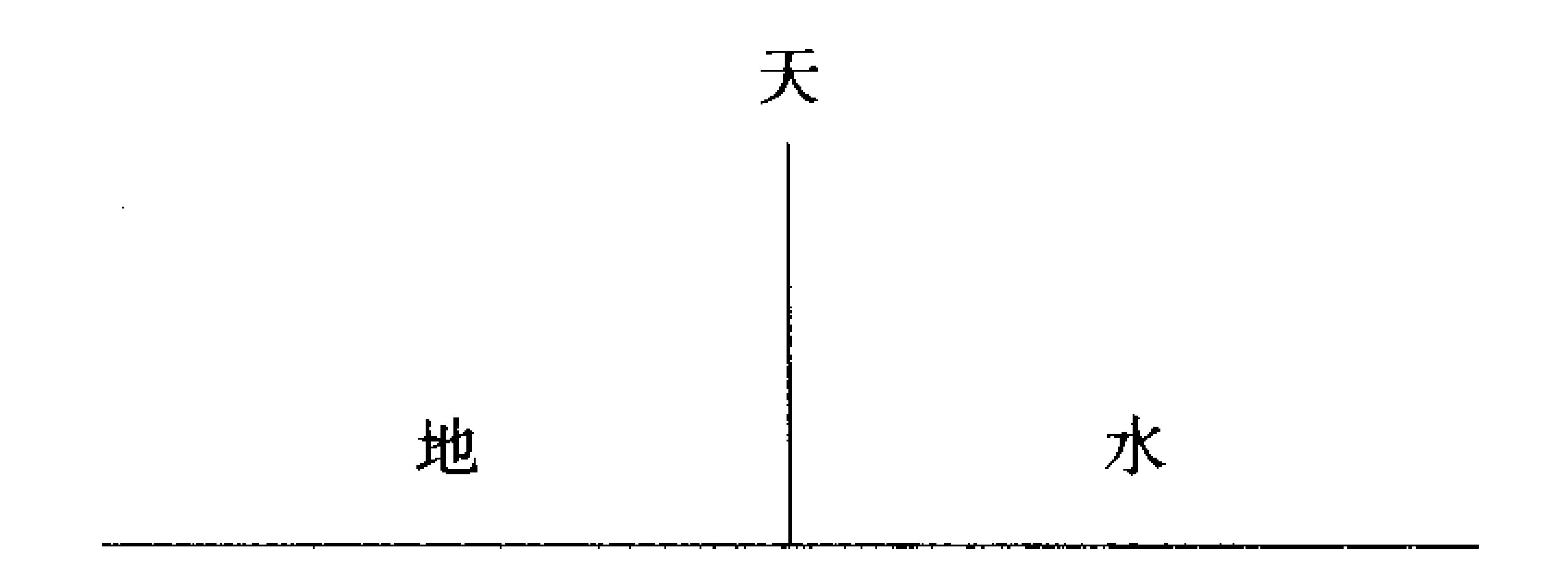
对于上述这一大概有人会认为理论性过强的论证，我们可以提出好几组观察结果予以支持。

首先，博罗罗人那里发生的一切似乎都显示，两个半族对于南 169
北向的中轴线都不知不觉地各自使用了不同的投射。代表东西两位神明的两个塞拉氏族确实处于村落的西部与东部。但是，如果图嘎列氏族用向心结构的观念思考，那么把村落圆环设想成处于一条出自南北轴线的直线之上的投射就会形成一条跟东西轴线平行的直线，两个起始点于是将对应于分别为西方和东方的守护者的氏族 7 和氏族 6 原来的位置（图 12 右，a 点和 b 点）。

其次，把向心系统处理为一个点跟一条直线之间的对立[20]的表述方法出色地显示了多次重复见到的二元现象所具有的特异性（向心的也好，直径结构的也好）。我指的是一些用来表现半族对立的象征所带有的异质的特点。这些象征当然也可以是匀质的，例如冬夏、水土、天地、上下、左右、红黑（或别的颜色）、贵族和贱民、强弱、长幼，等等。但是，有时候我们也能够看到一种不同的象征手法，即对立出现在逻辑上异质的词项之间：稳定与变化、状态（或行为）与过程、存在与变异、共时与历时、简明与含糊、单义与多义；所有这些对立的形式看来都可以归并到一组单一的对立中去，即连续性与非连续性的对立。

有一个过于简单的例子（简单到不符合上述定义的程度）将被当

作排除法的第一步。这就是上文谈到过的温内巴戈人的例子。他们有一种表面上按照直径线划分的二元现象，即“上分支”和“下分支”，
170 这跟一个有三个极点的系统极不吻合，因为“上分支”可以用一个极点表示：天；“下分支”却非得用两个极点表示不可：地和水。



同样常见的是，半族之间的对立往往表达一种更加微妙的辩证关系。例如，温内巴戈人当中的两个半族被赋予不同角色：战争和治安是下分支半族的事，和平与调解活动则分属上分支半族。这就意味着，跟后者的恒常功能相对应的是前者的歧义性功能，防卫和强制兼有[21]。在其他领域，两个半族分别承担着创造和守护宇宙的责任。这是两种不同的运作，一个发生在绵长的时间的某一时刻，另一个跟它是同广延的。我们在美拉尼西亚和南美洲注意到的食物的熟与生的对立（此外还有总是与之平行的婚姻与独身的对立）便蕴含着状态与过程、稳定与变化、同一性与转换之间的同一类型的某种不对称性。因此，我们看到，用来表达二元现象的各种反命题其实分属两个不同的范畴，有些是真对称的，有些是假对称的。后者不是别的，正是一些伪装成二联体出现的三联体，它们靠玩弄逻辑花招，把实际上由一个极点加一根轴线组成的整体按照两个对等的成分处理。其实它们是两个性质不同的对象。



171 我们尚需完成最后一步论证。只要我们下决心把通常按照二项

式描写的社会组织形式视为三项式系统，它们的反常特点马上就会无影无踪，而且有可能把它们全部归纳到同一种形式化处理之中。我们只保留本章中讨论的众多例子里的三个。实际上，关于丹比拉人的婚姻法则，以及他们是如何整合到一个非常复杂的社会结构当中的，我们拥有的信息对于进行形式化研究来说过于零碎和含混。温内巴戈人和博罗罗人的情形较为清楚，我们可以增添一个印度尼西亚的模式。不过，应该注意到，印度尼西亚的社会结构往往是重新构拟的，而非出自实际观察，原因是正当有可能进行研究的时候，它们却已经处于解体状态了。在印度尼西亚，一个不对称的婚姻制度（优先与舅父的女儿通婚那一种）与二元组织的结合看来一度有过非常广泛的分布。我们此处将用一个简化的模型来表述它：它包括两个半族、三个通婚阶层。同时必须了解的是："三"这个数目不一定符合某一经验数据，它代表任何一个不等于"二"的数目；在这种情况下，婚姻确实变成了对称的，我们也就脱离了这项假设的条件了。

如果这种做法可以获得认可，我们的三个模型——温内巴戈、印度尼西亚和博罗罗——便可以在下述三个示意图中得到形式化处理。它们属于同一类型，每个都显示出相应系统的全部特性。三个示意图的结构相同，即：(1) 三个小圆环一组；(2) 三足鼎立；(3) 一个大圆环。不过，这三种成分在每个示意图里的功能并不一样。所以我们得逐个研究。

温内巴戈村落由 12 个氏族组成，分为三个群体。下分支半族分为两个群体（分别代表"地"和"水"），各有四个氏族。上分支半族为一个群体，包含四个氏族（天）。三足鼎立代表根据半族的外婚制法则发生通婚的可能性。大圆环正好等于村子的周长，它包拢 172
着整个村落，使其成为一个居住单位（图 13）。

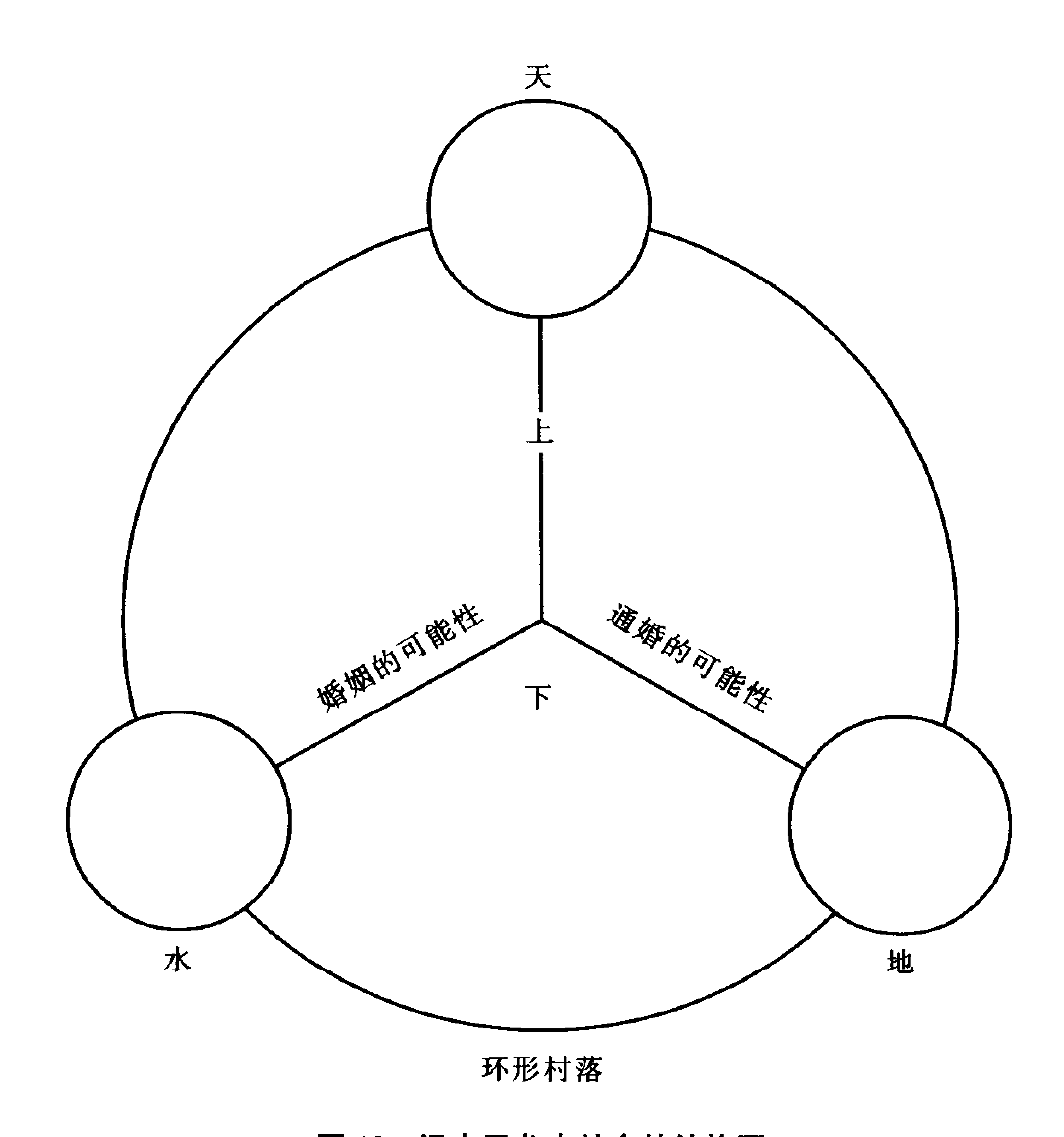


图 13　温内巴戈人社会的结构图

印度尼西亚模型更为复杂一些。我们现在不是跟类聚的氏族，而是跟非定居的——其成员可以散居在许多村落中——婚姻阶层打交道。这些阶层之间的不对称的婚姻法则属于下述类型：男子 A 与女子 B 结婚，男子 B 与女子 C 结婚，男子 C 与女子 A 结婚。这就意味着：（1）每个阶层内部都有性别的二分现象（兄弟与姐妹的婚
173 配命运各有不同）；在示意图中，这种功能性的二分现象用三足鼎立表示，从而把每个阶层都分成两组：一边是男子，另一边是女子。

（2）在这一系统中，居所的位置并不重要，大圆环因而具备另一项功能，即反映出分属不同阶层的男女之间通婚的可能性；这一点从图 14 便可一眼看出。

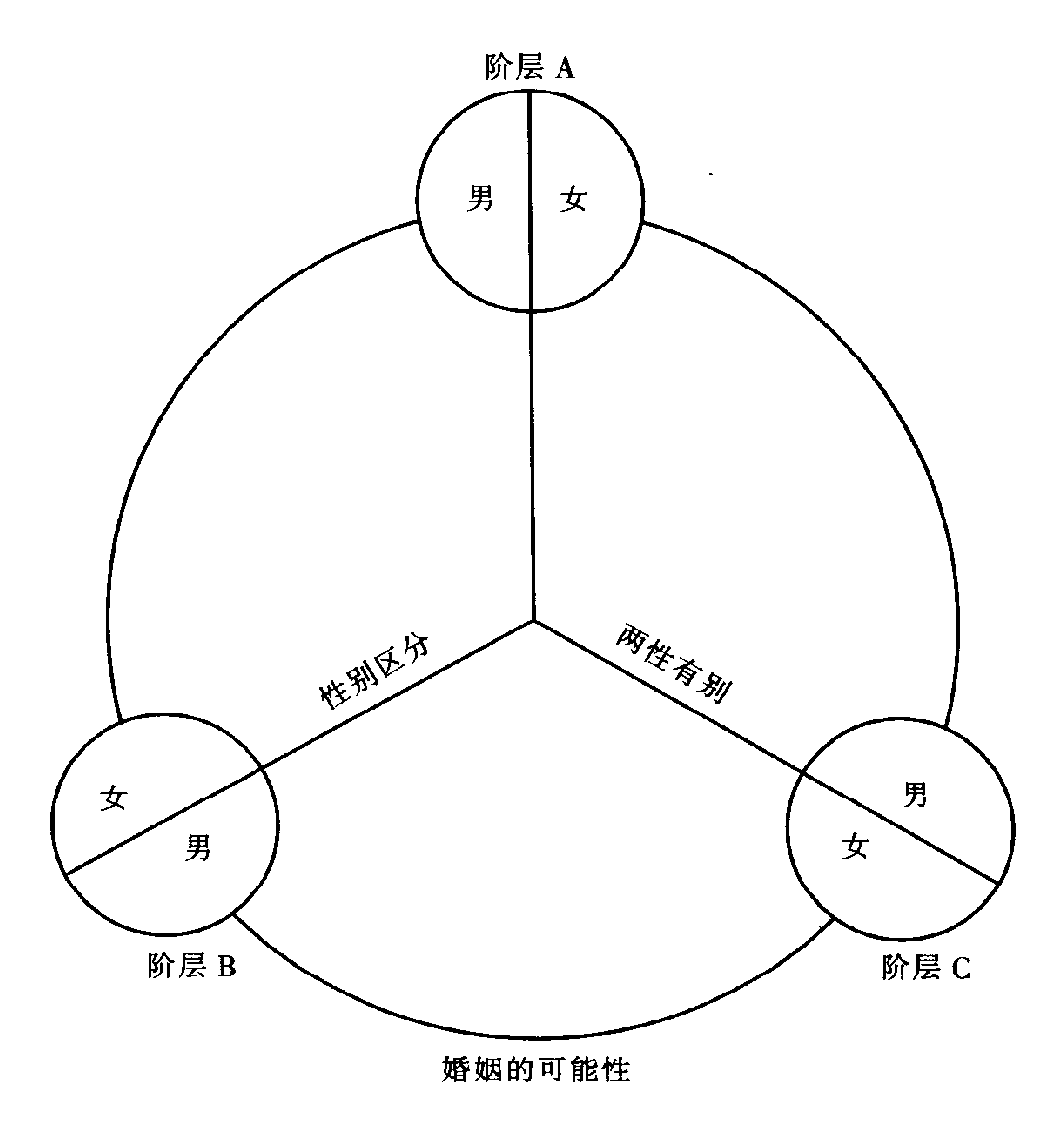


图 14　印度尼西亚型的社会结构图

让我们在这里稍事停留。我们对印度尼西亚模式的形式化表述突出了不对称婚姻的一个引人注目的特点。它的各项条件一旦具备之后，也就是至少有了三个阶层以后，二元现象的二分法原则便立 *174*
即显现，其基础是男女两性的对立。在我们看来，系统本身固有的

这种对立之所以能够给印度尼西亚提供一个建立起二元组织的模式，是基于这样一个事实：在印度尼西亚，两个半族向来就被想象成一个雄性、一个雌性。印度尼西亚人对下面这个事实似乎并没有感到有什么别扭之处：从实际施行情况看，半族既可以是雄性的，也可以是雌性的，可是却拥有数量大致相等的男女成员。可是，在同一类型的社会里（即二元组织与不对称婚姻相结合）——我指的是加利福尼亚的米沃克人，土著人却感到确实遇到了一个难以解决的问题。

像印度尼西亚半族一样，米沃克半族无论对事物还是存在都运用一种普遍意义上的二分法。两个半族分别被称作 kikua（属水的）和 tunuka（属土的）。所有动物、植物、区域地貌、气候现象和天文现象都被划归两个半族，然而男女之别的原则却是一个例外，没有归入这种普遍的二分法，仿佛土著人的辩证法无力解释每个半族里男女都有的客观现实。然而，重要的是，这种情形并没有被认为只是不言而喻而已，需有一个有点转弯抹角的神话才能解释："郊狼姑娘和丈夫约定要生养四个孩子，两女两男……郊狼为其中一个男孩起名为 tunuka，为其中一个女孩起名为 kikua。另一个男孩被他取名 kikua，另一个女孩被他取名 tunuka。郊狼就这样创造了半族，并给人们起了最早的名字。"[22]仅有一对开天辟地的夫妇还不够，还必须通过一套货真价实的神奇魔术，提出最初曾经有过四个阶层（暗含着每个半族内部有雌雄之分），这样才使半族不必像对待其他事物那样把两性之分明确表达出来，正如印度尼西亚虽然认可这种区分，却与经验情形相矛盾那样。

175 现在让我们看第三个示意图（图 15）。此处，我们对博罗罗人的社会组织的形式化表述完全依照同另外两个一样的模式。小圆环并不表示氏族的群体（这一点跟温内巴戈人不同），也不代表阶层（这一点跟印度尼西亚的情形不同），而是表示一些**阶层的组合**。

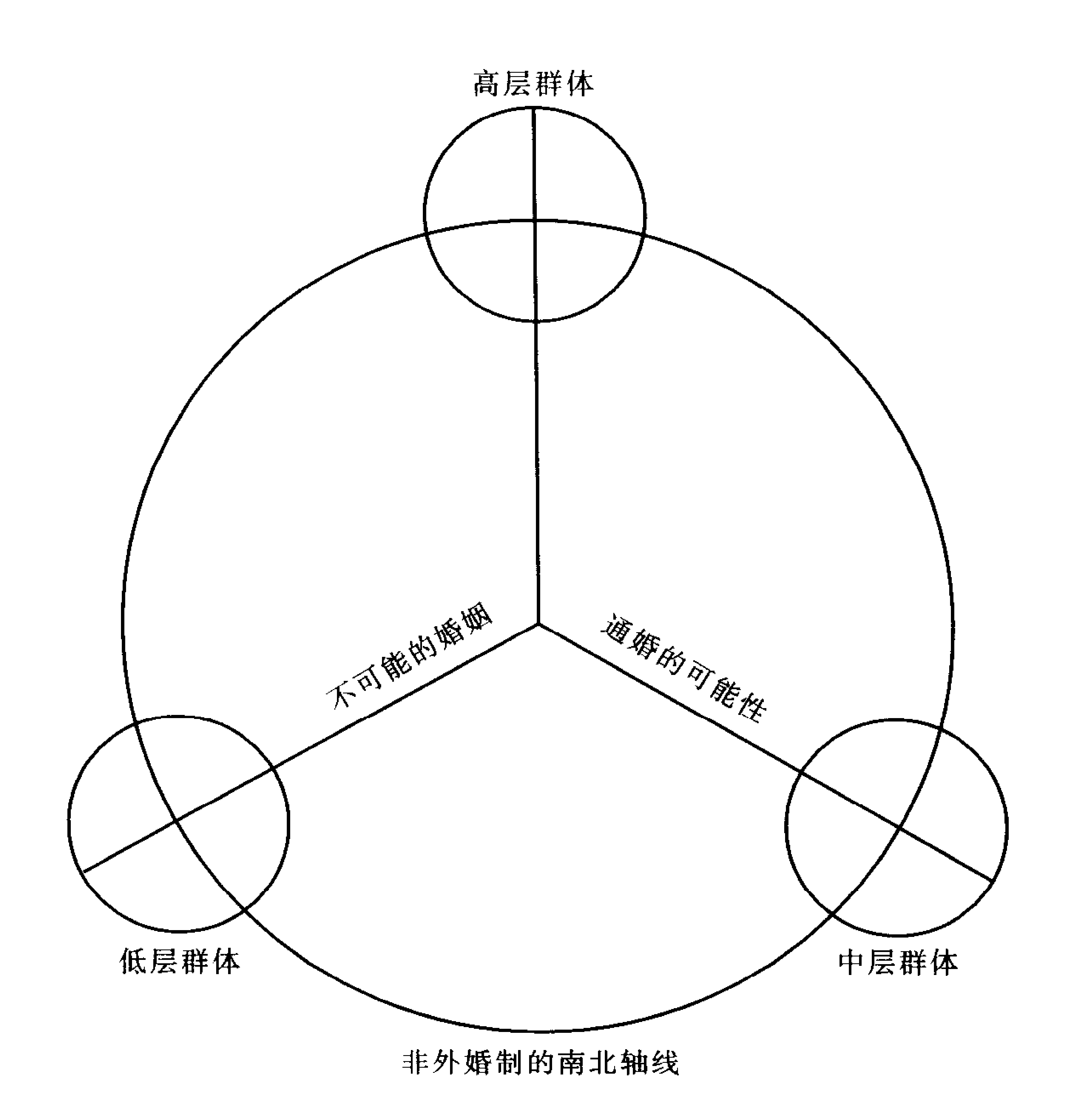


图 15　博罗罗人的社会结构图

而且，与前两例相反，这些单位属于内婚制。我们还记得，每一个假外婚制的博罗罗半族都有各分为三个阶层的四个氏族。这张示意图集合了所有的高、中、低阶层。外婚制的划分于是成为每个阶层组合之内的事情，依照如下原则：一个半族的高等人必须跟另一个半族的高等人通婚，中等人须跟另一个半族的中等人通婚，依此类推。三足鼎立此时的功能是表示每个阶层所不可能实现的婚姻。 176

大圆环的功能此处是什么呢？它与三个小圆环（阶层组合）和

三足鼎立（不可能实现的婚姻）的关系丝毫不容怀疑，因为它正好跟非外婚制的南北向中轴线相应；在所有博罗罗村落中，这条中轴线都使氏族沿着垂直于假外婚制半族的中轴线分成两个群体，分别叫“上分支”和“下分支”，或者“上游的”和“下游的”。我常常指出这后一种划分的作用含混不清[23]。这么说是完全正当的，因为如果以上分析不谬，那么就会导致一个（乍看上去令人惊讶的）结论：南北向的中轴线除了使博罗罗社会得以存在以外，别无任何功能。让我们观察一下这张示意图。三个小圆环代表着内婚制的群体，这是一些始终并肩存在的亚社会，它们的成员之间从未建立过任何亲属联系。三足鼎立也跟任何一条统摄的原则都没有关系；既然体现着不可能实现的婚姻，它不过表达了这个系统的一种否定的价值。因此，唯一可能的统摄性因素应该是南北向中轴线，不过我们仍然有些保留，因为虽然这条轴线在说明居住方式方面很有意义，但这个意义究竟是什么却还不清楚：它跟整个村落有关，不过村落最后却分割为两个不同的区域。

这项假说固然必须经受田野调查的检验。不过，研究工作已经不止一次让我们看到一些不妨称之为零类型的制度化形式了[24]。除了为它们所属的社会系统建立存在的前提条件以外，此类制度没有别的固有属性；它们的存在本身没有任何含义，但可以凸显社会系统是一个整体。人类学于是遇到了一个核心问题；这个问题是它与
177 语言学共有的，可是它似乎并没有在自己的领域内意识到。问题的实质在于存在着本身却无意义的制度，抑或把某种意义赋予拥有它们的社会。

这个问题已经超出本文范围，因此我们不再过多地讨论，而是回到我们的三个系统上来。这三个系统的属性可以归纳为五组二项对立。

我们研究的是阶层或氏族。这些成分或者是以群组的形式（氏族组合、阶层组合），或者是孤立地给定的（阶层）；联姻的法则是以或肯定或否定的方式表达的；性别或有区分（在不对称的婚姻中），或被混同（在对称的婚姻中，即兄弟和姐妹的婚配命运相同）；最后一个方面是居所，它的意义可有可无，依被研究的不同系统而定。我们于是可以建立起下面这张示意图，图中任意规定了正号"＋"代表每一组对立中的前项，负号"－"代表后项。

	温内巴戈人	印度尼西亚人	博罗罗人
1. 阶层/氏族	－	＋	＋
2. 群体/单位	＋	－	＋
3. 获准的联姻/遭禁的联姻	＋	±	－
4. 性别纷殊/性别混同	－	＋	－
5. 居所有意义/居所无意义	＋	－	±

由于婚姻的不对称性质，第三组对立（婚姻）在印度尼西亚具有双重含义：对任意两个阶层来说，X 阶层的男子与 Y 阶层的女子之间的婚姻法则是对称的，并且跟 Y 阶层的男子与 X 阶层的女子之间的婚姻法则相反。出于前文所述的原因，第五组对立（居所）在 178
博罗罗人中也兼有两种相反的情形：南北向中轴线既意味着共同居住地，同时也把居住地依据这条中轴线分隔开来。

读者只要仔细看一下这张示意图便可知道，我们采用的模式把被考察的社会结构的二项式的和三项式的特征都包括进去了。还应当注意到，按照这些二项对立所派给的象征的不同性质，看来在它们是采取直径划分还是向心形式这一层次上也存在着某种联系。在印度尼西亚，按直径划分的层次表达雌/雄之间的对立，向心的层次用于表达高/低之间的补充性对立（这一对立带来了一个高/中/

低三联体）。博罗罗人则相反（温内巴戈人无疑也是如此），那里的高/中/低，或天/水/地的三联体把表达雌/雄对立的任务交给了向心的层次。假如能够借助其他例证，研究一下这种相关性是否也能在别处得到验证，即高/低对立所表达的向心式二元组织是否必然导致由雌雄对立表达的按直径划分的二元组织，抑或是情形相反，弄清楚这一点将是十分有趣的。

通过以上阐述，看来已经十分清楚，最具普遍意义的对立（二项式与三项式之间的对立）在南美洲和印度尼西亚获得了对称而相反的运用。印度尼西亚有一个跟一般交换结合起来的半族制度，也就是外婚制的一种不对称形式。因此，三项式结构规定联姻亲属，二项式结构分别规定男性和女性的两个流通方向。换言之，前者跟阶层有关，后者则跟这些阶层之间的关系有关。与此相反，南美洲（而且似乎格族的所有部落都是如此）的二项式结构用于规定群体，三项式结构规定流通的两个方向——不是男女的流通方向，而是获准的和遭禁的婚姻的方向，不分男女（既然按照一种对称的内婚制形式，交换是有限的）。所以，二项式结构此时涉及的是阶层，三项式结构反倒涉及它们之间的关系。

179 最后再简略地谈几点情况，权当结论。本文试图证明，我们对人们所说的二元现象的研究揭示了许多对流行理论来说是反常和矛盾的现象，所以这种理论最好还是摒弃不用；至于二元现象的表面形式，最好把它们视为一些真实性质不同于二元现象，而且更复杂的结构的表面畸变。不过，这些反常现象绝对没有逃出二元理论的发明者的视野，我这里指的是里弗斯（Rivers）及其学派。这些现象并没有使他们感到困惑，因为他们认为（而且是从反常现象本身出发），二元现象是两个在种族、文化甚至实力方面都不同的民族之间的联合的历史产物。按照这种设想，我们研究的社会结构可以

既是二元的，也是不对称的；甚至可以说，它们非这样不可。

马歇尔·莫斯在先，拉德克利夫-布朗和马林诺夫斯基在后，三个人都用一种以互惠性概念为基础的心理—社会学诠释取代了历史诠释，进而引发了民族学中的思想革命[25]。但是，正当这些大师们创立学派的时候，各种不对称现象由于很难被纳入新的视野中而降至次要地位。半族之间的不平等现象逐渐被当成系统的不规则现象看待。更为严重的是，此后被发现的一些显著的反常现象完全被忽视了。正如科学史上常见的那样，研究对象的根本属性最初总是以个别情形的面目出现的；而且，研究者担心更严格的论证会破坏已经取得的结论。

互惠理论并未受到质疑。对于民族学的思考来说，这一理论依 180
然宛若引力理论之对于天文学那样稳固可靠。不过，这个比喻本身可以带来另一条教益：民族学在里弗斯身上获得了它的伽利略，而莫斯便是它的牛顿。因此，我们只有心存一个希望，那就是，在这个比一度使巴斯卡尔恐惧的死寂无声的无亘宇宙更为麻木不仁的世界上，那些依然活跃的极少数所谓的二元组织——它们可比不上安享庇护的行星——能够在下一轮宣告解体的丧钟响起之前，盼来属于它们的爱因斯坦。

注释

[1] 本文曾以同一标题发表于 Bijdragen tot de taal-，land-en Volkenkunde，*Deel* 112，2ᵉ，Aflevering，1956，pp. 99-128（献给乔塞林·德·荣格教授的专刊）。

[2] Paul Radin，*The Winnebago Tribe*，*37th Annual Report*，*Bureau of American Ethnology*，(1915—1916)，Washington，1923.

[3] Paul Radin，The Culture of the Winnebago：as Described by Them-

selves, *Special Publications of Bollingen Foundation*, n°1, 1949, p. 38, n°13.

[4] B. Malinowski, The sexual Life of savages In North-Western Melanesia, New York-London, 1935, vol. 1, p. 10；可参见他的另一本书 *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935, vol. 1, p. 32。

[5] N. J. C. Geise, *Badujs en Moslims*, Leiden, 1952.

[6] Justus M. Van Der Kroef, Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *American Anthropologist*, n. s., vol. 56, p. 1, 1954.

[7] P. E. De Josselin De Jong, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden, 1951, pp. 79-80 et. pp. 83-84.

[8] Ibid., P139, P165, P167.

[9] C. Lévi-Strauss, Reciprocity and Hierarchy, *American Anthropologist*, n. s., vol. 46, n°2, 1944.

[10] P. A. Colbacchini et P. C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 35.

[11] James A Ford, The Puzzle of Poverty Point, *Natural History*, vol. 64, n°9, New York, Nov. 1955, pp. 466-472.

[12] 博罗罗人相信最终化为飞鸟的轮回说。

[13] P. C. Albisetti, Contribucões missionarias, *publicaçôes da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, Rio de Janeiro, 1948. n°2, p. 8.

[14] C. Lévi-Strauss, Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, 即本书第七章。

[15] 见前引梵德克罗夫（Justus Van Der Kroef）一书第 856 页。该书援引了 Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali*, La Haye, 1948.

[16] C. Nimuendaduj, *The Eastern Timbira*, Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnology, vol. 41, 1946.

[17] Ibid., pp. 42 - 43.

[18] Ibid., p. 92.

[19] 巴黎，1949（n. éd., 1967）。

[20] 有人向我提出反对意见，说向心结构可以用两条直线，而不是用一条直线加一个点来表述。我认为一开始就可以采用后一种表述，因为它是前一种表述的简化。因为，我已经说明，向心配置是对更为深刻的中心与周边之间的对立的经验实施。即使用较复杂的表述，每个系统的二元或三元的特点也是一目了然的。

[21] 单义项与多义项之间的这种对立，在鲍尼人的礼仪中每一步都能见到。参见我们的研究报告：Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'orgasation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, In: le Symbolisme cosmique des monuments religieux, *Série Orientale Roma*, *Rome*, 1957.

[22] E. W. Gifford, *Miwok Moieties*, Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol. vol. 12, n°4. pp. 143-144.

[23] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, éd. Plon, Paris, 1955, p. 231.

[24] 我们若干年以前就是这样定义"超自然力"的。见 C. Lévi-Strauss: Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in: Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pp. XLI-LII.

[25] 实际上，里弗斯这位当今遭到忽视的天才，当年曾经同时运用两种诠释；而且从那个时候以来，没有人说出任何东西能够超出这位伟大的理论家的预测。不过，本文的说法仍然是正确的，因为里弗斯的同代人和继承者主要承认他的历史的和地理的诠释，他的教义当中的心理学和逻辑学方面则被莫斯、拉德克利夫-布朗和马林诺夫斯基悄悄地吸收和弘扬，这是众所周知的。

第三部分

巫术与宗教



第九章　巫师与巫术[1]

由魇魔法或迷幻术引起的死亡究竟有什么样的心理—生理学机制？自坎农的著作问世以来[2]，我们对这个问题有了更清楚的了解。世界上许多地方都有这方面的事例。当一个人意识到自己成为巫术的对象时，他内心里绝对相信，根据所属群体的最庄严肃穆的传统，自己是命中注定如此的。亲友们对此也确信不疑。整个社区从这个时刻起便退避三舍：大家远远躲开受诅咒的人；从人们的行为方式看，仿佛这个人不仅早已死掉，而且似乎会殃及周围所有的人。只要有机会，而且通过所有行为举止，整个社会都会向这个不幸的牺牲者暗示死亡的来临，他自己也认为在劫难逃而不思逃避。神圣的仪式不久将会举行，以便引领他前往幽灵们的王国。遭咒 183

者首先被蛮横地割断一切家庭和社会联系，目的是将其排除在他得以获得自我意识的一切功能和活动之外；随后，他发觉那些专横的力量再次密谋，以便把他从活人的世界扫地出门。在强烈的恐怖感、群体合谋提供的多个参照体系急剧和全面的撤离，以及人们的态度的决定性大转弯的联合作用之下，他屈服了；这个在世时是权
184 利和义务的主体被宣告死亡，成了恐惧、仪式和禁忌的对象。肉体的完整抵挡不住社会人格的分崩离析[3]。

这些复杂的现象在生理学上如何体现呢？坎农（Cannon）曾经指出，恐惧跟发怒一样伴随着极为强烈的交感神经系统的活动。这种活动通常是有益的，因为它导致一些机能的变化，使人能够适应新的境况。但是，如果人体对于异常局面——或者是他认为如此的局面——不具备任何本能的或者习得的反应，交感神经的活动就会加强，从而产生错乱，有时候竟会在数小时内使血液流量减少，伴随着血压降低，结果会造成循环系统遭受到无可挽救的损坏。如果病人拒绝饮食——常见于极度焦虑的患者——这一演变过程就会加速。由于脱水刺激交感神经，血液流量因毛细血管渗透力的增强而进一步减少。在因轰炸或者战场行为，甚至由外科手术引起的许多起创伤现象里，这些假设得到了证实。人死了，尸体解剖却找不到任何病变。

因此，没有理由怀疑某些巫术实践的实际效力。同时，我们也看到，巫术的效力是以信以为真为条件的，而且它有三个互为补充的方面：首先，巫师相信他的技术的效力；其次，巫师所治疗的病人——或者说受其迫害的无辜者——也相信它的威力；最后，犹如一个引力场那样时刻发挥着作用的公众舆论的信念和要求，巫师及
185 其巫术的施行对象之间的关系受到这一引力场的规定，而且身处其中[4]。显然，这三个方面没有任何一个能够清楚地交待交感神经系

统的活动，以及坎农所说的“生理常数的稳定性”的失调。巫师宣布从病人体内吸吮出能够解释致病的异物，随后亮出他预先藏于口中的一块石子。这一全过程此时在他自己的心目中是什么道理呢？既然施行巫术属于一种获得了共识的现象，在众口一词的谴责下，被指控为妖邪的无辜者又如何能够洗清自己的罪名呢？再有，被群体视为掌握着非凡的能力的那些人，既被赋予了相应的特权，又被要求必须使人们获得适当的满足，在群体对这些人的态度当中，信任和怀疑的成分各占多少呢？让我们从考察这后一个问题谈起吧。



时值 1938 年 9 月，我们和一小群南比夸拉印第安人在塔帕若斯河的源头附近活动。我们在此地安营扎寨已经几个星期了。这些土著人一年当中大部分时间都在这片巴西中部的荒凉的热带草原上游荡，采集种子和野果，捕捉小哺乳动物、昆虫和爬虫，总之一切可以使他们免遭饿死的东西。居无定所的生活使他们三十几个人会聚在一起。他们以家庭为单位，用树枝搭成简陋的栖身所，勉强抵挡白天的烈日、夜间的寒意和风雨的侵袭。像大多数群伙一样，这个群伙也有一位世俗首领和一位巫师；巫师的日常活动方式与群体的
其他成员并无区别，同样打猎、捕鱼和从事手工劳动。此人年纪在 186
45 岁上下，身体强壮，富有朝气而且很乐天。

有一天晚上，他没有按时回到营地。夜幕降临，篝火燃起，土著人毫不掩盖他们的担心。丛林中危机四伏：奔腾咆哮的河流，遭遇如美洲豹、食蚁兽一类大型野兽的危险——也许未必发生，或者遇上南比夸拉人立即就会想到的一种野兽，外表无害却是水流和森林的邪恶精灵的化身。尤其是一个星期以来，我们每天晚上都发现一些神秘兮兮的营火，时而退而遁形，时而趋前逼近。且不说任何

陌生的群伙都可能对我们怀有敌意。空等了两个小时以后，土著人都相信他们的伙伴已经死于一场伏击。死者的两位年轻的妻子和他的儿子为死去的丈夫和父亲放声大哭，其余的土著人则说起这位要人的失踪必定会带来的灾难性后果。

当晚十点左右，人们焦虑地等待迫近的灾难。更多的妇女开始长吁短叹，男人们躁动不安，这一切形成了一种令人实在难以忍受的气氛。于是，我们决定同几个多少还保持着平静的土著人前去侦察。刚走了不到 200 米，我们就被一个一动不动的东西绊了一下。这正是我们要找的人。他默默地蜷缩在那里，在黑夜的寒冷中颤抖，头发蓬乱，腰带、项圈和臂圈都不见了（南比夸拉人不穿别的衣服）。他顺从地跟着我们返回了营地。经过大家长时间的劝说和家人的恳求，他才终于打破沉默。我们于是一点一点地挖出了他的经历的细节。这天下午曾经下过这个季节的第一场暴雨，雷击把他送到了几公里以外的一个地方，他还说出了那个地方的名字；他被剥得精光，最后被带回了我们找到他的那个地点。大家一边议论着
187 这件事，一边睡觉去了。第二天，那个遭雷击者快乐如常，而且他的身上的饰物恢复如故。这后一个细节看来并没有让谁感到惊奇，生活又回到了正常的轨道。

然而，几天以后，一部分土著人开始传播这件怪事的另一个版本。须知作为故事舞台的这个群伙实际上是由来自不同地方的人组成的，在一些颇为晦暗不明的情形下融合为一个新的社会单位。其中一组土著人是几年前发生的一场瘟疫的幸存者，由于所剩人数太少而无法独立维持生活；另一组土著人是从原来的部落中分离出来的，处于相同的困境。这两组土著人究竟何时和在什么情况下相遇并决定协作，而且一个为新团体举荐世俗首领，另一个举荐宗教领袖，这一点我们不得而知。不过，融合的时间肯定不会很长，因为

我们遇到他们时，这两个群体之间尚未通婚，尽管两个群体之间的孩子们通常被订下婚约。虽然共同生活，每个群体仍然保持着自己的方言，两方的交流必须通过为数不多的几个会两种方言的土著人。

一经交待了这些必不可少的解释，现在便可以看一看土著人口耳相传的说法：他们有充分的理由认为，那些穿越热带草原的不明群伙必定来自巫师原先所属的那伙分离派的部落。这个巫师僭越了他的同事作为政治首领的职权，一定早就想跟旧日的乡亲们接触，或许为了要求重返老巢，或许打算怂恿他们对他的新伙伴发动攻击，甚至也许是为了让原先的部落相信这些新伙伴的友善态度。不管目的究竟如何，总之巫师需要找到一个失踪的借口；被雷电挟持和其后的表演都是为了这个目的制造出来的。不用说，散布这种说法的是另一组土著人，他们对此还暗自坚信不疑，而且这种说法也使他们充满忧虑。可是，这一事件的正式说法从来没有公开讨论过，而且直到我们在事件发生之后不久离开时，它显然仍然是所有 188
人都接受的说法[5]。

虽然怀疑者曾经运用细致入微的心理学方法和政治敏锐性对其中种种缘由做出了分析，从而质疑他们的巫师的良好动机和效力，但是，假如有人说，这完全是一场貌似真实的骗局，那也会使他们大吃一惊。不错，他并没有乘着雷电的翅膀飞往阿那纳兹河，一切不过是表演了一出戏。可是，这一类事情却是有可能发生的，在别的场合下也确实发生过，这种事情是属于经验领域的。至于一个巫师跟超自然力保持着密切关系，这一点是确定无疑的。至于在某种特定场合，他假借自己的能力遮掩某种世俗的活动，那属于推测方面的事情，而且是运用历史批评的机会。重要的是，这两种可能性并不相互排斥；这就如同谈到战争的时候，既可以把它解释成为了民族独立而最后一搏，也可以解释成军火制造商翻云覆雨的结果。

这两种诠释在逻辑上互不相容，但是我们承认其中任何一种都可能是正确的，这全视具体情形而定。正是由于它们听起来都说得通，我们才能够做到根据不同的场合和时间，毫不费力地从一种诠释转入另一种诠释；而且两者在许多人的意识里都能够以晦暗不明的方式同时存在。无论这些不同的诠释的学术起源如何，它们在个人意识里不是作为一场客观分析的结果出现的，而是作为非常模糊的、未经推敲的态度所要求的补充数据出现的。对于我们每个人来说，这些态度都有经验的特征。不过，这些经验在理智上依然不成形，在情感上难以忍受，除非是能够把群体文化里这样或那样的游移的概念模式吸纳进来。只有这种吸纳才可以使主观的状态客观化，使难以表述的印象得到表述，将零碎的经验归入系统。



189 如果借用出色的田野工作者斯蒂文森（M. C. Stevenson）关于新墨西哥州祖尼人[6]的看法，上述那些机制可以变得更加清晰。有一位12岁的女孩子，当她被一位男少年拉过手以后，随即陷入了精神恐慌。这个青年于是被指控滥施巫术，并被拖到祭司（prêtres de l'Arc）的法庭上。他用了整整一个小时否认自己拥有什么玄妙的知识，可是白费口舌，辩护体系无效。而且对那个时代的祖尼人来说，巫术罪要以处死为惩戒。被告因此改变了策略，随口编了一个故事，解释他在何种情形下探得了巫术的堂奥，并说他从师傅那儿得到了两种药品，一种可使女孩子陷入精神错乱，另一种能救治她们。这个说法对于事情后来的发展是一个高明的预防措施。他被勒令出示那种药物，于是他被押解着去住处取回两条树根，随即在一套复杂的仪式当中使用。在仪式过程中，他吞下一种药之后便装出与神灵接通；再吞下另一种药，然后装出恢复了正常状态。最后，

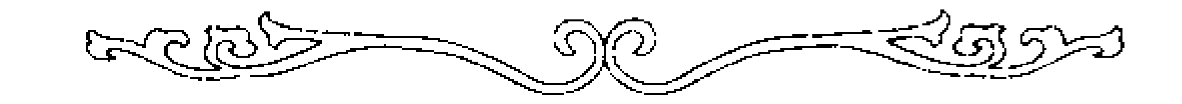
他把解药给那个病女灌入并宣布她得救。这个过程一直延续到次日才能结束。然而这个所谓的巫师却趁半夜溜之大吉了。但他很快又被抓回来，女孩子的家这回成了临时法庭，继续对他审判。他的新审讯者不愿意接受先前的说法，这个少年于是又另编了一套。他告诉他们说，他的亲戚和祖先全都是巫师，他的神奇力量就是从他们那儿继承下来的。比方说，他能变为一只猫，只需喷出满嘴的仙人掌刺就能诛杀受害者——包括两个婴儿、三个女童、两个男童；只要把他们想象成受害者就能办到。全套法术都来自几根羽毛的魔力，他和他的家人都能够靠羽毛脱离人的形貌。这最后一个细节犯了策略上的错误，因为审判员们此时要他出示羽毛，以便证明新故 190
事之不虚。他提出各种遁词推托，均一一遭到驳斥，他万般无奈地把审判员们带到了他的家里。他先是声称羽毛藏匿在板壁的覆盖层后面，而他无法毁掉墙壁。但人家仍然迫令拆墙。他拆毁了一面墙板，仔细地翻检了全部泥灰但仍没找到；他于是又借口说羽毛是两年前藏进去的，已经记不起确切位置了。人们命令他继续找，他只得又拆毁了另一面墙。这样又干了一个小时，泥灰中终于出现了一根旧的羽毛。他急切地抓起它，把它当成那个魔法的工具呈现给审判员。人们让他详细地说明它的用法。最后，他被拖到公共广场上，逼着他复述一遍他的故事——这回他又添枝加叶地做了一番渲染，并以一通痛心疾首的长篇大论结束，同时痛惜自己已经丧失了超自然的力量。这居然使得听众大感释怀，同意将他开释。

尽管我们不得不遗憾地加以缩简，并删去了所有心理学方面的细枝末节，但这段叙述却在许多方面仍然富有教益。首先，我们看到，这个因为被控滥施巫术差点掉了脑袋的小伙子之所以获得开释，并不是由于洗清了罪名，反而是由于主动承担了所谓的罪名。而且，他通过一次又一次提出不同的说法加强了他的立场，而且每

次都比前一次的细节更丰富（按原则说，罪名本应该更大）。与我们这里不同的是，辩护的过程并不是通过控罪和否认，而是通过指控和详述进行的。审判者并不期待被告针对某一论点提出异议，更不期待他反驳事实。他们要求被告证明一个他们自己只了解只言片语的系统；他们要求他以恰当的方式把其余的部分重建起来。正如我们这位田野工作者就审讯的某个阶段所说的："执法者们的注意力被那个小伙子的叙述深深地吸引住了，几乎完全忘了他为什么出庭。"当神奇的羽毛终于出土时，作者深刻地写道："执法者们惊骇
191 声四起，异口同声地大叫：'这究竟是怎么回事啊?'他们现在相信，这个少年说的是实情。"他们感到的居然是惊骇，而不是胜利地找到了第一手罪证！这是因为，与其说审判者致力于惩办罪行，毋宁说是力图证明使犯罪成为可能的那个系统的现实性（利用适当的感情表达来确认这种实在性的客观基础）。忏悔行为在审判者的支持甚至是共谋之下，把有罪的被告人变成了控罪的合作者。借助后者，巫术以及各种相关观念才得以在意识里摆脱了它们那种困难的存在方式，即从分散的情绪和含糊的表象的集合转变为经验性存在物。作为见证人的被告最终让众人获得一种得知真情后的满足感，这远比将其处死所带来的那种正义获得伸张的满足感更加强烈和丰富。最后，由于被告的巧妙辩护，听众逐渐意识到验证他的系统才是关乎轻重的（因为问题并不在于选择此一系统或彼一系统，而是在巫术系统的有与无——即混乱状态——之间进行选择）；这位少年起初威胁到群体的本身安全，最后反而能够为群体在精神方面的内部一致性提供保障。

但是，他的辩护只是巧妙而已吗？看来一切都使人相信，经过寻找一套遁词的试探以后，被告以虔敬的，甚至是热情的——这么说并不过分——态度投身于这一幕上演于他和审判者之间的闹剧中

去。他被宣布为巫师，因为巫师总是有的，他可能就是一位。那么，他如何预先就了解那些显示其使命的各种征兆呢？也许这些征兆已经在此，就在这场考验当中，就在被抬到法庭上的小女孩的抽搐状态里。同样，对于这个小伙子来说，系统内部的一致性以及为了建立这个系统而被指派的角色，两者的重要价值绝不亚于他在这场奇遇中所冒的生命危险。于是我们看到，此君狡诈与诚意并用，逐步把人们强加给他的那个人物建构了起来：他主要靠在知识和记忆里搜肠刮肚，也靠临时拼凑，更重要的是实践他的角色，在拟定的招数和七拼八凑起来的仪式当中寻找完成使命的经验，这种使命 192
至少是每个人都有可能承担的。当这场奇遇结束的时候，起初的欺骗伎俩还留下了什么呢？这位主人公在何种程度上并未上他所扮演的角色的当？尤其重要的是，为什么他并没有真正成为巫师呢？我们被告知，在他的最后忏悔中，“小伙子越说越投入，完全沉溺在自己的话题里，不时由于能够左右听众而满足地容光焕发”。就已经得到这个群体承认的超自然力最终被这位可怜的持有者和盘托出而言，女孩被施用解药后治愈，经验在经历这场不寻常的考验中渐趋精细和条理化，这些显然已经是绰绰有余的了。



我们应当更重视另一份似乎迄今仅仅被认为具有语言学价值的文献。它是用（加拿大温哥华地区的）夸扣特尔（Kwakiutl）语写成的一份自传的残篇，博厄斯觅得之后添加了逐行对照的译文[7]。

一个名叫奎萨立德（Quesalid，这个名字至少是当他成为巫师之时得到的）的人一度不相信巫师——更确切地说，不相信萨满（Chaman）——的威力，因为萨满的名字用来称呼这些人在世界上某些地区从事的那种专门活动更为恰当。在好奇心和戳穿那些把戏

的欲望的驱使下，奎萨立德开始同萨满们来往，直到一位萨满提出让他成为他们当中的一员。奎萨立德被传授了奥义，很快便当了萨满。不用过多的恳求，他就详细地叙述了他的初步训练课程，那是一种手势、戏法和经验性知识的奇特的混杂，其中融合着佯装昏厥
193 和大发神经的技巧，学唱魔咒歌谣、自我诱发呕吐的技巧，有关听诊方法和妇产科的相当准确的概念，利用“梦中人”即窃听别人私下谈话的间谍，以便把跟某某人的病痛的起源和症状有关的点滴信息偷偷传递给萨满。特别是他把太平洋西北海岸某一萨满教派的绝活（ars magna）学到了手：萨满口中暗藏一小撮绒毛，待咬破舌尖或者搞得牙龈渗血后，适时把带血的绒毛吐出，一本正经地展示给他的病人和目击者看，好像是利用吸吮和其他手法取出了一块导致病痛的异物。

心中的疑团一经证实，奎萨立德便打算继续调查下去，可是他已经失去了自由。他在萨满中间学艺的事情被外面的人知道了。于是有一天，一个病人梦见奎萨立德能挽救他的性命，这家人就把他召去了。初次出诊居然大功告成（这次他没有收费，以后的几次也没收，因为四年学徒尚未期满）。从此以后，奎萨立德以“大萨满”闻名，然而他没有丧失批判精神。对于已经取得的成功，他用心理学理由来解释：“因为病人坚信梦到与我有关的事情。”用他自己的话来说，那种本来应当让他变得“犹豫和思考”的事情是一次更复杂的奇遇，使他面对不同形态的“虚假的超自然物”，从而导致他得出了有一些形态不那么虚假的结论。那当然是指那些涉及他切身利益的形态，同时包括在他头脑里开始悄悄建立的系统。

在一次造访附近的柯斯基摩（Koskimo）印第安人期间，奎萨立德观摩了大名鼎鼎的外族同行们的祛病过程。他大为惊讶地看到他们之间的一个技术上的不同。柯斯基摩人的萨满不用那种用藏好

的绒毛假充带血的虫子把疾病吐出去的办法，他们不过是往手掌心吐了口唾沫，然后就敢于宣布此即“病患”。这种方法有什么价值？ 194
相应的理论是什么？为了发现“这些萨满的法力，他们的法力是否属实，还是像在自己的部落里那样，只是自称萨满”，奎萨立德趁着从前的方法被证明无效的机会，请求并且获准试试他自己的方法。经过试验，女病人果然痊愈。

我们的主人公此时第一次犹豫了。虽然他对自己的技术很少抱有幻想，他现在发现了一种更虚假、更神秘和更不诚实的技术。他自己至少还给病人拿出了点什么：他们的疾病以某种看得见摸得着的形式摆在那里，而外族同行们却什么也没有拿出来，只是声称掌握了病患。而且，他的方法奏效了，他们的方法却没有带来任何结果。我们的主人公于是被一个问题所纠缠（这个问题在现代科学的发展中也许不无对等现象）：两个已知同样不适当的系统，其中一个相对于另一个却表现出了差异性价值，而且无论从逻辑的角度还是从实验的角度来说都是如此，那么，应当根据什么样的参照系判断它们孰优孰劣呢？根据事实吗？可是两者在这方面半斤八两。根据它们本身吗？可是这些系统在理论上和实践上的价值都不相同。

在此期间，丧失了部落成员的信任的那些“满脸羞愧”的柯斯基摩萨满们同样满腹疑窦。他们的同事已经以实物把病患吐了出来，而他们却一向认为病患是属于精神性质的，连想都从来没想过能够使它让人亲眼见到。他们派出一位使者，邀请奎萨立德在一个洞穴里秘密会晤。奎萨立德去了。异族同行们说明了他们的系统：“每一种疾病都好比一个人：疖子和毒痈、疥疮和痂、脓包和咳嗽、结核和瘰疬；这次也是一样：尿泡窄小和胃疼……我们一抓获疾病的像一个人似的灵魂，那么像一个人似的疾病就死了。它的躯体就会在我们体内消失。”如果这一理论正确，还有什么必须昭示的呢？ 195

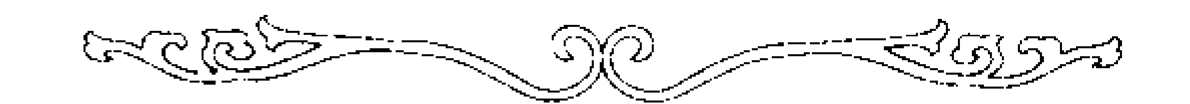
而且，当奎萨立德做法的时候，为什么“女患者会把身体紧贴在他的手掌上”？不过，恪守行规的奎萨立德避而不答，因为行规禁止在四年学徒期满以前从事传授。柯斯基摩的萨满们为了用女色引诱他说出秘密，给他送去了他们的几位据说仍然是处女的女儿，可是他的态度始终坚定不移。

那个时节，奎萨立德刚刚回到位于鲁珀特堡的村庄，就听说相邻氏族有一位最出名的萨满，因为担心奎萨立德的声望与日俱增，已经向所有的同行发出挑战，邀请他们跟他一道治疗几个病人，一决高下。奎萨立德出席并观看了这位前辈的数例疗法。跟柯斯基摩人一样，这位萨满也没有将病患昭示出来，只不过把“他声称的病患”即一个看不见的物件时而放进树皮做成的头发造型里，时而放进雕成飞鸟形状的用于仪式的拨浪鼓里。由于“病患有咬住房子支柱和萨满的手掌”的力量，这些物件于是能够悬浮在半空中。这套表演按照以往惯例继续进行。人们恳求奎萨立德在已经被前辈断定无望的一些病例中施以援手，而且他凭着带血毛虫的技术赢得了胜利。

这个故事至此发展到了真正悲壮之处。这位老萨满因为名落千丈和治疗技术不中用而感到羞愧和沮丧，他派女儿乞求奎萨立德进行一次面谈。奎萨立德找到这位坐在一棵树下的同行时，这位老者开口说道：“朋友，我们之间是不会谈什么坏事情的，我只希望您高抬贵手救我一命，使我免于羞愧而死。您那天晚上的作为已经让我成了族中的笑柄。我请您发发慈悲，求您告诉我那天晚上您放在手心里的究竟是什么东西，真的是病患呢，还是只是冒充的东西？我求您慈悲为怀，把办法告诉我，好让我能够模仿。可怜可怜我吧，朋友。”一阵沉默之后，奎萨立德首先要求解释头发造型和拨浪
196 鼓的壮举。这位同行给他看了藏在头饰中的一根钉子，它能呈直角钉入一根柱子，而且表演了如何把鸟形拨浪鼓的一端夹在手指关节

之间，这样这只鸟仿佛单凭附于手掌上的鸟嘴就能悬空。他无疑是在扯谎行骗；他模仿萨满仅仅出于捞取物质利益和“对病人财产的贪图心”；他完全清楚，灵魂是无法捕捉的，“因为我们都拥有灵魂”，所以他才用油脂来冒充，声称“我手里的这块白色的东西就是灵魂”。他女儿也加进来为父亲求情：“发发慈悲，让他活下去吧。”奎萨立德仍然沉默不语。这次悲剧性的谈话以后，那位萨满当晚就“伤心地”要带着全家逃遁了。众人都害怕他可能忍不住要报复。其实这是完全不必要的：一年以后他又回来了。他和他女儿都疯了。又过了三年，他死了。

身怀各路秘诀的奎萨立德继续从事他的职业，揭发骗子，而且对这一行当非常蔑视。“我只见过一个萨满用吸吮办法治病，可是我从来没弄清他究竟是真正的萨满，还是冒牌货。只有一个理由可以使我相信他的确是萨满：他不让被治愈的人付给他酬金。而且，老实说，我一次也没见他笑过。”所以，他最初的态度发生了相当大的改变。自由思想家当时的彻底否定的态度变得微妙起来了。如果说真正的萨满还是有的，那么他本人的情况又如何呢？直到这段故事的结尾，我们还是不明白。不过有一点十分清楚：他在自觉地从事他的行当，为自己取得的成就而骄傲，而且针对所有敌对教派积极地捍卫他那块带血绒毛，看来他已经彻底忘记了这种他起初多方嘲弄的技巧的骗人性质。



由此可见，巫师的心理并不单纯。为了分析这种心理，我们先来考察一下那个老萨满的情况。他恳求他的年轻对手告诉他实情， 197
那个像红色的虫子一般粘在他掌心的疾病究竟是真是假；当他得不到解答时，他便陷入了疯狂。在这场悲剧发生之前，他手中掌握着

两条数据：一方面，他坚信病态一定有一个肇因，而且肇因是可以找到的；另一方面，某种诠释系统或者个人虚构所起的作用很大，决定着从诊断直到治疗的疾病的各个阶段。这种对于本身已属未知的现实性的胡编乱造纯粹由一些操作程序和表象组成，而且从三个方面的经验得到保障：首先是萨满本人的经验，假定他的使命不是虚假的（即使不真实也罢，鉴于他确实在躬行实践），他会体验到某些本属心身失调性质的特殊状态；其次是病人的经验，他对某种好转可能有所察觉，也可能没有任何察觉；第三是公众的经验，他们也参与治疗；他们接受相关的训练，从中取得一种理智与情感上的满足感，这些都造成了整个集体信奉不疑，并且标志着一个新的循环的开始。

这三种属于不妨称为“萨满情结”的成分是不可分割的。不过，我们看到，它们是围绕着两个极点会聚起来，一个极点是萨满的内心体验，另一个极点是群体的共识。确实，没有理由怀疑巫师们——至少是那些最虔诚的巫师——对他们的职责坚信不疑，信念的依据是体验到某些特别的状态。他们经受的艰难困苦往往足以激励他们，即使人们不承认这些艰难困苦可以当作严肃而炽热的使命的证明。此外还有一些语言学证据，此类证据正因其是间接的而更有说服力。在加利福尼亚的温图（Wintu）方言中，动词有五种语式，分别对应于从视觉、肤觉、归纳、论证和道听途说等不同途径获得的知识。这五种语式构成了一个与揣度对立的知识的范畴，而揣度是以不同手段表示的。有趣的是，人与超自然世界的关系是通
198 过跟知识有关的语式表达的，特别是肤觉（即最直觉的经验）、归纳和论证这三种语式。这样，当一个土著人经历了精神危机而成为萨满的时候，他就会从语法上把他的状况设想为一种必定是从一个事实归纳出来的后果，以一次直接经验的形式表现出来；这个事实

就是他获得了某位神明的训诫，这就导致了一条推断性的结论，即他必定前往冥界旅行过一次，他本人在旅行结束时——即直接经验——又回到了同伴们中间[8]。

病人的体验是这个系统中最不重要的一个方面，除非考虑到这个事实：一个得到了萨满的成功治疗的病人，本人也最有可能成为一名萨满，正如我们今日在心理分析当中看到的情形一样。无论如何，我们应该记得，萨满并非不具备丝毫实证知识和实验技术，这些可以部分地解释他们的成功。至于其他方面，那些目前被称为属于身心医学的病患——它们在安全系数较差的社会里构成了常见病的很大一部分，往往应当归心理疗法收治。总之，实际情况似乎是这样的：正如他们在文明社会里的同行一样，那些原始社会的医生至少治愈了他们所收治的病人当中的一部分人；而且若无此类相对成功的事例，巫术的运用便不可能在时间和空间中传播得如此深入广泛。不过，这一点还不是主要的，因为它从属于另外两点：奎萨立德并不是由于治愈了病人才成为大牌巫师的，而是由于成了大牌巫师才去医治病人的。我们于是触及了这个系统中的另一个极点：集体经验。

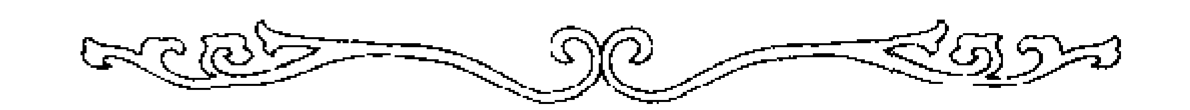
奎萨立德的对手们垮台的真正理由不应从成与败的节律中寻找，而应当从群众的态度里寻找。他的对手们抱怨自己已经成为众人的笑柄，他们重视羞愧这种典型的社会情感，这都说明他们自己也在强调这一点。失败反倒在其次，我们在他们的所有各种说法里 199
看到，他们把失败视为受制于另一种现象，即社会共识的消失；对他们不利的是，这一共识围绕着另一位巫医、另一个系统重新建立起来。可见，根本问题在于个人与群体所结成的关系；或者更准确地说，在于某种类型的个人与群体的某些要求之间的关系。

在治疗病人的同时，萨满也在面向观众表演。什么样的表演

呢？冒着对某些观察材料做出草率概括的风险，我们要说，这种表演始终不外乎萨满对“召唤”行为的一种重复，即终于将他的状态昭示出来的那次最初的发作。不过，不应受“表演”一词的迷惑，因为萨满并不满足于将某些事件加以复制和模仿；他是实实在在地重新体验它们的，连同其原有的生动性、原创性和暴烈程度。鉴于他在装神弄鬼之后能够恢复常态，我们不妨借用心理分析的一个关键术语，说他正在从事心理宣泄（abréagit）。我们知道，在心理分析学上，心理宣泄作用是指治疗过程中的一个关键时刻：病人此时强烈地重新体验作为病患之源的最初情境，这是最终彻底克服心理失调的前奏。从这一点看，萨满是正宗的疏导员。

我们曾经在别处寻找过必须阐明的理论假设，以便使下述想法能够被接受：每个萨满——或至少每个萨满教派——所特有的宣泄方式都可以通过象征的方式诱发病人宣泄自身的失调[9]。不过，如果萨满与群体之间的关系才是根本性的关系，那么问题也就必须从另一个角度提出，即正常思维与病态思维之间的关系。然而，从任何非科学的观点来看（没有一个社会能够吹嘘这一点也不关它的事），病态思维和正常思维不是对立的，而是互补的。正常思维面对着它亟盼了解却无法掌握其机制的宇宙，总是不断叩问事物的意义，但又总是遭到拒绝。另一方面，所谓的病态思维里充满各种诠
200 释性和情绪化的回声，并且随时准备将它们的重荷追加到一种更为亏缺的现实之上。前者有经验所无法证实的因素，也就是“可索求”之物。后者则有着缺少对象的经验，也就是“可资利用”之物。借用语言学的提法，我们不妨认为，正常思维往往缺少所指，所谓的病态思维（至少就其某些表现而言）则能指过剩。集体参与萨满教的治疗可以在这两种互补的局面之间建立起一道仲裁机制。遇到正常思维搞不清的疾病，群体便要求心理病态者接受注入其本

身毫无用途的大量丰沛的情感。于是在一种千真万确的心理的供与求的关系之间出现了平衡。不过，这有两个条件。第一，必须通过群体传统与个人发明之间的合作，建立起一种不断修正的结构，即用对立和关联组成的一个能够整合整个情境中的全部因素的系统，其中巫师、病人、公众以及表象和程序各得其所。其次，公众应当像病人和巫师那样，至少在某种程度上一道参加宣泄活动，那是对于充溢着象征的世界的一种心理体验，因为病人因其而为病人，巫师因而其为心理病态者——也就是说，彼此都拥有非此便无法整合的经验——能够让公众从远处依稀得见“启迪”。在缺乏任何实验手段的监控的情况下——其实并不是非有不可，也无人提出要求——只有这种经验本身及其在每个病例中的相对丰富性，才能使人在数个系统之间做出取舍，并导致皈依某一教派或者巫医[10]。



因此，与科学解说不同，问题不在于把那些零散和无组织的状 201
态、情绪和表象统统归结到一条客观原因上去，而是要把它们以一个整体，或者说一个系统的形式融会贯通起来。这个系统的意义恰恰在于能够让零散的状态发生沉积或融合（它们的非连续性也使它们难于对付）。这后一种现象是通过一种从外部无法把握的独特经验在意识当中被证实的。对于群体来说，巫师与病人之间通过互补性的紊乱状态使得两人生动而具体地体现着任何思维都必然具备的一种对立关系，只是其正常的表达方式依然含糊不明。病人体现着被动性和自我异化，正如无法言说乃是思维的病态；巫师则体现着主动性和自我流露，正如情感性孕育了象征。治疗过程把这两个对立的极点联系起来，保证了两极之间的过渡，并且在一种全面的经验当中展示心理世界的一致性，后者本身又是整个社会的一种投射。

于是，通过考察宣泄的概念在不同于心理分析的心理治疗法当

中的意义，我们看到了把这一概念加以扩展的必要性；心理分析的功劳在于重新发现和强调了宣泄的概念的核心价值。会不会有人说，心理分析只讲一种宣泄，即病人的宣泄，而不是三个方面的宣泄？这倒并不是那么确定无疑的。不错，在萨满教的治疗术中，巫师为了保持沉默的病人而说话和进行宣泄，心理分析则是病人面对倾听的医生说话和进行宣泄。医生的宣泄也是必需的，哪怕不跟病人的宣泄同时进行，因为要分析别人，必须自己先被分析过。这两种技术给群体留下的角色是个更难界定的问题，因为巫术通过病人使群体重新适应事前已经界定好的问题，心理分析则通过引入解决
202 办法使病人重新适应群体。但是，几年以来，一种令人担心的演变显示，心理分析体系从一套可以在若干特定和有限的案例中得到验证的科学假设，改变为一套向集体意识渗透的弥散性神话（这种客观现象在心理学家那里表现为一种主观倾向，即把按照病态思维构想的诠释体系扩大到正常思维，把仅仅适用于个体心理的研究方法运用到属于集体心理学的现象上）。这种倾向可能会迅速重新落入平行论的窠臼。那样一来，体系的价值基础将不再是一些人可以从中获益的真正治疗——在某些国家也许情形已经如此——而是治疗术的背景神话所带给群体的某种安全感，以及在此基础上，群体相应地赖以建立它的世界的民间体系。

从现在起，在心理分析与那些更古老、传播更广的心理治疗方法之间进行比较，可以促使前者重新思考它的方法和原理。由于可以解释得通的案例的搜罗范围不断扩大——从起初的典型失常者逐渐变成代表着某个群体的样品，心理分析把治疗变成了劝人皈依的活动，因为只有病人才能被治愈，一个适应不良或不稳定的人却只能被说服。这样，我们就看到了一个相当大的危险：这种治疗（当然是在医生没有察觉的情况下）不仅远远不能为一个永远以具体情境

为转移的特定的失调症找到解决办法，而且沦为病人依照心理分析的诠释重新组织自己的世界。这就是说，最终结果反倒是陷入了为我们所分析的巫术—社会体系提供出发点和理论可能性的那一种局面。

如果我们的分析不错，巫术活动就应当被视为一种回应，针对那种因外露情绪而昭示给意识、但深层性质却是理智的情境。这是因为，唯有一部象征性功能的历史才能说明人类的这种智能状况，即世界所表达的意义从来就不够充分，思维所掌握的意义总是多于
它能够将其与之挂钩的对象的数目。人类被夹在能指和所指两个参 203
照系统当中左右为难，于是要求巫术思想为他们提供另一个新的参照系，这个新的参照系能够整合那些迄今仍互相矛盾的给定物。但是，我们知道，建立这一系统会妨碍知识的进步，因为它要求只保留和深化这两个系统之一，直至另一个系统被完全吸收（这种情形我们尚未哪怕是模糊地看见）。我们不应让个人去重复这种集体的不幸，不论他是神经症患者还是正常人。对精神疾病患者的研究告诉我们，每个人多多少少总要参照一些矛盾的系统并领受它们之间的冲突之苦；要说明某种形式的整合是正确的，仅凭其可能性和实际上有效是不够的，而且也不足以使人相信，相对于已经存在的冲突而言，这样完成的调适过程一定不是绝对的倒退。

除了那些非这样做不可的临界性情形以外，利用正常的心理综合把反常的局部心理综合彻底纳入一般性的却是任意的心理综合，这样做的结果将是满盘皆输。对于一个医师来说，一套基本的假设可以具有一定的工具性价值，理论分析不必非得看到现实的最终图像不可，也不必充当中介，将病人和医生在一种神秘的沟通中联系起来，因为这种神交对双方来说意义并不一样，并且只能把治疗过程化为一种虚构活动。

退一步说，我们只会向这种虚构活动要求一套语言，仅此而

已。这种语言在获得社会的授权以后，将被用来转译那些其深层性质对集体、病人和巫师都同样将重新变得晦涩难懂的现象。

注释

［1］本文曾以同一标题发表于 *Les Temps modernes*，4ᵉ année，n°41，1949，pp. 3-24.

［2］W. B. Cannon："Voodoo" Death，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 44，1942.

［3］1956年4月间，一位濒临死亡的澳大利亚土著人被带到达尔文医院，他看上去就是这类咒语的牺牲者。经过吸氧和输液，他慢慢恢复了过来，并且确信"白种人的巫术最厉害"。参见 Arthur Morley，Doctors Save Man《Sung to Death》，London *Sunday Times*，22/4/1956，p. 11.

［4］我们的研究目的更多地着眼于心理学方面而不是社会学方面，所以我们认为，宗教社会学严格区分的不同巫术操作模式和不同类型的巫师此时不是绝对必要的，因此可以不予考虑。

［5］C. Lévi-Strauss，Tristes tropiques，Paris，1955，Chap. ZZIZ.

［6］M. C. Stevenson，The Zuni Indians，23rd Annual Report of the *Bureau of American Ethnology*，Smithsonian Institution，Washington，1905.

［7］Franz. Boas，*The Religion of the Kwakiutl*，Columbia University Contributions to Anthropology，vol. Z，New York，1930，part Ⅱ，pp. 1-41.

［8］D. Demetracopoukou Lee：Some Indian Texts Dealing with the Supernatural，*The Review of Religion*，Mai 1941.

［9］参见本书第十章"象征的效力"。

［10］此处这种将巫师跟心理病态者等同的简单化做法曾受到米歇尔·莱利斯的及时批评，从而使我得以在"马歇尔·莫斯著作导论"一文中明确我的想法，该文收入莫斯《社会学和人类学》（*Sociologie et Anthropologie*，P. U. F.，Paris，1950），第18～23页。

第十章 象征的效力[1]

不久以前，霍尔迈（Holmer）和瓦森（Wassen）两位先生发表了目前已知的第一部关于南美洲的巫术-宗教文化的鸿篇巨制，它对萨满治疗术的某些方面做出了全新的阐述，提出了一些涉及理论释读的问题；仅靠两位编写者撰写的出色的注释，这些问题显然是无法穷尽的。我们打算对这篇文章重新进行一番考察。该文已经从语言学或美洲文化学的角度着重进行了研究[2]，因此我们着眼于发掘它的更为一般性的意义。 205

这篇祓咒长卷的土著文本共 18 页，分为 535 小节，是库纳（Cuna）印第安人奎勒莫·哈亚（Guillermor Haya）从他的部落的一位年长的报告人那里得到的。众所周知，库纳人生活在巴拿马共和国境

内。已故艾尔兰德·诺登斯基奥德（Erland Nordenskiôld）曾经特别注意库纳人，他甚至成功地在这些土著人当中培养了一些合作者。就涉及本文的情况而言，诺登斯基奥德死后，哈亚设法将这篇咒语转交给了他的后继者瓦森博士。文本用原文编写，附有西班牙文翻译。霍尔迈先生显然对译文进行过仔细的校订。

206 唱词用于救助妇女难产，但是难得派上用场，因为跟西方社会的妇女比起来，中、南美洲的土著妇女生孩子更顺当些。萨满因此很少介入，除非分娩遇到麻烦，接生婆请求干预。唱词开头描写接生婆如何手忙脚乱，拜访萨满，再叙萨满前往临产妇女的茅屋，抵达后的准备工作，包括用烧煳的可可豆熏烟、祈祷、制作叫作奴楚（nuchu）的圣像。这些能够产生效力的木雕形象代表佑护神灵，萨满拿它们当助手，攥着它们的头，把它们一直领到魔乌（ Muu）的住处。魔乌是专司胎儿成形的妖魔。当她滥施职权并且把未来的母亲的蒲尔巴（purba）即“灵魂”劫走时，就会发生难产。因此，整篇唱词描写的就是一场搜寻过程：搜寻丢失了的蒲尔巴，待寻回之日，那已经是在历尽各路劫难之后：例如摧毁障碍、战胜猛兽，以及最终由萨满及其保护神灵向魔乌及其女儿们挑起激烈争斗，其间得助于沉重得压得她们受不了的魔帽。战败的魔乌允许病人的蒲尔巴露面，并将病人释放。分娩于是完成。全部唱词以叮嘱人们小心，别让魔乌跟在来访者身后溜掉作为结束。战斗并非针对魔乌本人发动，因为生殖活动缺少不了她；战斗仅仅针对权力的滥用。一旦错误被纠正，关系就变得友好起来。魔乌向萨满告别的话几乎相当于邀请：“朋友奈利，你几时再来看我?”（第 412 节）

至此我们把奈利（nele）这个名称译成了“萨满”，似乎不太恰当，因为治疗过程看来并没有要求仪典主持者进入癫狂状态，或者过渡到另一种心理状态。然而，用可可豆制造烟雾的主要目的就是

要“加固他的外衣”和增强他本人，“使他勇敢地面对魔乌”（第65～66节）。而更主要的是，库纳人把医生划分为几种的做法表明，奈利的力量具有超自然的来源。土郎中分为恩奈利（'nele）、伊纳度莱蒂（inatuledi）、阿波索莱蒂（absogedi）三种。后两种功能意 207
指具备唱词和药剂方面的知识，这些知识通过研习获得，通过考试证明。但是，奈利的本事被认为出于天赋，具备一种能够立即发现病源的洞察力，即发现被妖精掠走的生命力的具体位置，不论这生命力是特殊的还是一般的。因为奈利能招安这些妖精，把它们变成他的保护者或帮手[3]。可见，尽管他对分娩过程的介入并未表现出所有那些惯常伴随这种功能的特点，但他实际上就是一位萨满。而守护神奴楚则在萨满的召唤之下化身为他雕刻的圣像，并且从他那儿获得了一些尼加（niga），即能够隐身和具备透视力的“精气”、“抵抗力”[4]，这种东西把他们变成了奈利甘（nelegan，nele 的复数），即“服务于人类的”，或具有非比寻常的威力的“与人类相仿的存在物”（第235～237节）。

按照我们的扼要叙述，唱词似乎出自一个相当平淡无奇的模式：病人生病是因为失掉了魂魄，或者更准确地说，失去了共同组成他的生命力的特殊的魂魄之一（这一点我们回头还要谈到）。萨满得到保护神的襄助，到超自然世界里走了一趟，夺回了被妖怪掠走的魂魄；就在把魂魄交还给它的主人的当口，治疗成功了。这篇文本特别令人感兴趣之处倒不在于这个形式框架，而在于我们发现——不消说是从阅读当中发现的，但文本能被卒读，首功当推霍尔迈和瓦森——在土著人心目中，魔-伊嘎拉即“魔乌的道路”以及魔乌的厅堂不是一条神秘的旅程和一处神秘的寓所，它们确凿地代表孕妇的阴道和子宫，萨满和奴楚在其中探索，在其最深处发动了必胜的战斗。

这种诠释首先根据对蒲尔巴这个概念的分析。蒲尔巴是一条心

208 灵原则，它跟上文已经说明的尼加不同。尼加不像蒲尔巴，它无法从它的所有者那里被夺走，而且只有人和动物才拥有它。植物或者石头只有蒲尔巴，没有尼加，尸体也是一样。在小孩子身上，尼加只能随着年龄的增长而发展。因此，我们似乎可以把尼加译为“生命力”，把蒲尔巴译为“魂魄”或“灵魂”而不至于太离谱，条件是我们必须明白，这些译名并不意味着有生命的和无生命的区别（库纳人把一切都视为有生命的），而是大致相当于柏拉图的“理念”和“原型”的概念，一切存在和物体都是它们的感性实现。

然而，这篇唱词中的病妇不止丢失了她的蒲尔巴；唱词还让她发起烧来，“疾病的炽热的外衣”（第 1 及其他各节），视力丧失或者减退，“迷失和……沉睡在魔乌·普克立普的路上”（第 97 节）。更有甚者，她对问话的萨满说道：“魔乌·普克立普来到了我身边。她打算永远拿走我的尼加蒲尔巴利利。”（第 98 节）霍尔迈建议把尼加译为肉体的力量，把蒲尔巴（利利）译作灵魂或本质，“她的生命的灵魂”的说法即由此而来[5]。对于作为生命体的一种属性的尼加，如果建议把它视为源自该生命体中存在的好几个而非一个在功能方面结合起来的蒲尔巴，那也许失之鲁莽。然而，身体的每一部分都有它自己的蒲尔巴，而尼加似乎在精神方面恰好跟机体的概念对等。正如生命产生于各个器官之间的协作那样，“生命力”也只能是各司一个器官的职能的所有蒲尔巴的通力协作。

实际上，萨满找回来的不仅是尼加蒲尔巴利利。就在这一发现之后，同一方面的其他发现也接踵而至：心脏的、骨髓的、牙齿的、头发的、指甲的和双足的（第 401～408 节，第 435～442 节）。人们也许会惊讶，这份名单上唯独缺少司掌受影响最大的器官——生殖器官——的蒲尔巴。正如文本编者所强调的，这是因为子宫的蒲尔
209 巴并没有被视为受害者，而被视为应当对病理失调负责。魔乌和他

女儿即魔乌甘们——这一点诺登斯基奥德已经指出过——是主宰胎儿发育的力量，并且把库尔精（kurngin）或曰能力赋予胎儿[6]。不过，唱词中没有一处提到这些正面的属性，其中魔乌以病理失调的制造者出现，是一个攫取别的特殊“灵魂”并使其陷于瘫痪的特殊“灵魂”，她因此把保持“主干”（西班牙语 cuerpo jefe；第 430 节、435 节）完整的协作破坏了，从中提取出她的尼加。与此同时，魔乌必须停留在原处，因为解救蒲尔巴的讨伐行动可能会逼得魔乌沿着临时开放的道路出逃！所以唱词的最后一部分全是一些要求谨慎从事的叮咛。萨满动员百兽之神把守道路，搞乱路径以迷惑魔乌，并且收紧金网银网；奈利甘们一连四天彻夜未眠，一边敲击着棍棒（第 505～535 节）。因此，魔乌并非骨子里邪恶，她只是一股误入歧途的力量。难产被解释为子宫的“灵魂”迫使身体的所有其他部分的“灵魂”改变方向。一旦这些灵魂得到解救，子宫的灵魂就能够、也必然会重新合作。让我们现在就强调指出，土著人的观念体系能够极为精确地把生理失调的感情内容——依照其未经雕琢的出现时的原样——跟病妇的意识结合起来。

为了接近魔乌，萨满及其助手们必须遵循一条道路前行，那就是文本多处暗示可以同样的方式确定的那条“魔乌的道路”。当巫师蹲缩在病妇的吊床下雕刻完奴楚以后，奴楚们就“在道路的入口处”挺立起来（第 72 节、83 节）。萨满于是用这样的话语予以勉励：

> 病妇躺卧在吊床上，就在你们的眼前；
> 铺展开她的白色衣衫，白色衣衫微微颤动。
> 羸弱的病体伸展开来；
> 当他们把魔乌的道路照亮，道路便涌出细流，犹如鲜血； 210
> 涓涓细流在吊床下流淌，就像鲜血那样殷红；

白色内衫飘落大地深处；

就在妇人的白衫之间，降临了一个生灵。（第 84～90 页）

最后两句的意思译者们颇觉可疑；不过他们同时又参照了另一个土著文本。在“贴身的白衫”等于阴户这一点上，由诺登斯基奥德发表的这一篇没有留下丝毫疑问：

白衫敞开了，

白衫伸展了，

…………

白衫当中的胎儿降生了。[7]①

由此可见，这条被难产的血污覆盖、奴楚们只能借助服饰和魔帽的光亮辨认的意义晦涩的“魔鸟的道路”，毫无疑问就是病妇的阴道。而“魔鸟的厅堂”、“麻烦的根源”即她的住所则正好跟子宫相对应，因为土著报告人认为，这个叫作“阿姆卡皮雅维拉”的住处也是“奥美甘浦尔巴”，即“女人的捣乱的月经”，又叫作“深邃阴暗的源泉”（第 250～251 节），或者是“阴暗的腹地”（第 32 节）[8]。

因此，这篇文本的独特之处使它应当在通常描述的萨满治疗术

---

① 法文原著这一段直引土著语言本文，并附有西班牙语译文，现照录如下（斜体字为西语译文）：

sibugua molul arkaali

blanca tela abriendo

sibugua molul akinnali

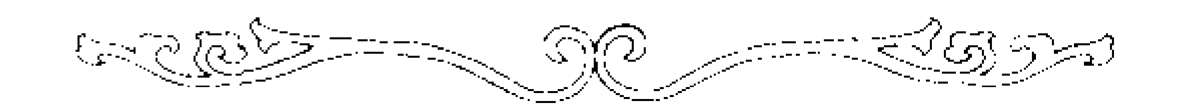
blanca tel extendiendo

……

sibugua molul abalase tulapurua ekuanali

blanca tel centro feto caer hacienda——译者注

当中占有特殊地位。这些治疗术有三种不同但不相互排斥的类型。其一，对生病的器官或者肢体施行某种摆布或者吸吮，以便抽取致 211 病的肇因——不外乎一根刺、一块晶体或一根羽毛，并在适当时机昭示于众（见于热带美洲、澳大利亚和阿拉斯加）。其二，就像在阿劳堪人那里一样，治疗过程围绕一场模拟的战斗展开：发动于室内，酣战于户外，以此对抗害人的妖精。其三，就像在纳瓦霍人那里一样，主持治疗的人口中念诵祓咒，下令施行一些操作（例如将病人摆放到用沙粒和各色花粉在地上绘成的一幅画的不同部位上），人们看不出此类摆弄跟需要治疗的特定疾患有什么直接关系。在所有这些情况下，对治疗方法做出诠释绝非易事（我们知道治疗方法往往是有效的）。当直接处理不健康器官时，它往往具体而粗野（总的来说，纯粹是欺骗），所以看不出它有什么内在价值。当治疗只是重复那些常常是高度抽象的仪式时，我们又很难理解它与疾病有什么直接的关系。比较方便的做法是说我们讨论的是心理治疗术，以便回避这一困难。可是，除非我们能够说明特定的心理表象是如何与同为特定的生理疾患做斗争的，否则心理治疗术仍然将是一个空洞的提法。不过，我们所分析的这篇文本对解决这个问题有极大帮助。唱词构成了一种纯粹的心理治疗，因为萨满既没有接触病妇的身体，又没有下什么解药。与此同时，他却直接而明确地举出了病状及其部位。所以我们愿意说，唱词对于生病器官是一种**心理操作**，而且人们正是从这种操作中期待治愈的。



让我们从证明这种操作的现实性及其特征开始。然后，我们再去探究它的目的是什么，效力如何。首先，我们惊讶地发现，这部唱词虽然以作为援军的神灵与妖怪为争夺“灵魂”而展开的一场戏

212 剧性战斗为主题，却对战斗本身花费篇幅极少。在总共18页的文本中，关于战斗的内容只有不到1页；与魔鸟·普克立普的会晤占去恰好2页。另一方面，开场白却获得大力铺陈，准备工作、奴楚的装备、路线和地点的叙述也都极尽详细之能事。唱词开头关于助产婆拜访萨满的描写就是如此：病妇与接生婆的对话，以及后来接生婆和巫医的对话都出现过两次，因为每个人在回答对方的问题之前，要先把对方的话准确地重复一遍：

> 病妇对接生婆说："说实话，我穿着一件滚热的病衣。"
>
> 接生婆向病妇答道："说实话，你穿着一件滚热的病衣，我就是这样听你说的。"（第1～2节）

可能有人会指出[9]，这种文体风格在库纳人中很常见，原因是仅限于有口述传统的民族有靠记忆把已经说过的话记牢的必要。然而这种文体此处不仅用于记述话语，而且用于描写行动：

> 接生婆在茅屋里转了一圈；
> 接生婆在寻找念珠；
> 接生婆走了一圈；
> 接生婆跨出一只脚；
> 接生婆用脚触着了地面；
> 接生婆跨出另一只脚；
> 接生婆推开屋门，屋门吱嘎作响。
> 接生婆走出门去……（第7～14节）

这种对于一趟出诊场景的细致描写反复出现于到达萨满那里、返回病妇身边、萨满起程以及到达等场景里；有时，同一描述会以相同的词语重复两遍（第37～39节、第45～47节均为第33～35节
213 的重复）。因此，治疗过程是以重提前面发生的事件作为开始的，

而且有些看似次要的情节（“到达”和“出发”）写得不厌其详，宛如电影的慢镜头。这类技巧在整个文本中比比皆是，不过没有一处像开头那样巨细无遗，而且只为描述一些仅有回顾意义的事件。

一切都显示，萨满似乎正在诱导一位病妇极为准确和强烈地重新体验一场最初的情景，让她在心里重拾其中的细枝末节；病妇对现实的注意力无疑因痛苦而削弱，敏感性却增强了。确实，这种情况能够带出一系列以病妇的身体和体内器官作为预定舞台的事件。于是，从最稀松平常的现实便可进入幻想，从物理世界进入生理世界，从外部世界进入身体内部。而且，在体内展开的幻想必须保持同样的活力，同样的心理体验的特点；萨满则借助病理状态，利用适当的强迫性技巧把心理体验的具体条件规定下来。

接下来的 10 页以令人应接不暇的节奏显现出幻想主题和生理学主题之间的摇摆，速度越来越快，仿佛是要在病妇的头脑里取消两者的区分，造成无法区别彼此的特点。几幅病妇躺卧在吊床内或采取土著人的分娩姿势的图景：面朝东方，双膝岔开，呻吟不止，失血，外阴肿胀和蠕动（第 84～92、123～124、134～135、152、158、173、177～178、202～204 各节）；接下来，萨满轮番呼唤各路精灵的名字：酒精饮料之精灵，风之精灵、水之精灵、树木之精灵，甚至——这是一条这种幻想具有灵活性的珍贵证据——“白种人的银色邮轮”的精灵（第 187 节）。不同的主题汇合在一起：奴楚们也像病妇一样滴血和淌血；病妇遭受的痛苦的程度扩大到宇宙：“她的白色内衫伸展至大地深处……她的渗漏物在大地深处聚成一汪，像鲜血那样殷红。”（第 89、92 节）同时，每个精灵在出现时都得到仔细的描写，它们从萨满那里接受的魔具也被一一列举出来：黑色的 214
念珠、光灿灿的念珠、暗色念珠、念珠串、美洲豹骨、圆形骨头、喉骨，以及许多别的骨头、银项链、犰狳骨、凯克托利鸟的骨头、

啄木鸟骨、用来制作笛子的骨头、银念珠（第 104～118 节）。仅有这些保证似乎还不够，一切为病妇已知与未知的力量似乎必须集结起来才能从事侵犯（第 119～229 节），总动员于是重新开始。

可是，我们在幻想的王国里绝不能有丝毫懈怠，闯入阴道的举动虽然属于幻想，但还是用具体而熟悉的词语向病妇提出来了。此外，“魔乌”在文本中有两处直接指谓子宫，而不是指支配子宫活动的精神原则（“病妇的魔乌”；第 204、453 节）[10]。为了钻进魔乌的道路，奈利甘们此处表演着阴茎勃起的样子和动作：

> 奈利甘的帽子闪亮，奈利甘的帽子发白；
> 奈利甘变得又平又低（?），就像突头，笔管条直；
> 奈利甘开始变得可怕（?），奈利甘全都变得可怕（?），
> 为的是病妇的尼加蒲尔巴利利。

稍后一点，还有这样的说法：

> 奈利甘摇摇晃晃地向吊床上部移动，他们就像奴苏帕奈一样向上部移动。（第 239 节）[11]

可见，这种叙事技巧是为了再现一次真实的经验，幻想不过变换了其中的主角。奈利甘进入了天然的洞穴，我们可以想象，在这些心理全部准备完毕以后，病妇便会真切地感到它们进入了自己的
215 身体。她不仅感觉到了它们，而且它们也把已经准备要走的道路“照亮”了——无疑是为了让它们自己辨明道路，但也是为了病妇，使她那难以言状的痛觉的位置“清楚地”进入她的思维意识：

> 奈利甘使得病妇人眼清目明，奈利甘让病妇人睁开了明亮的眼睛……（第 238 节）

如果将文本中的提法稍加改写，“眼目清明”使它们能够了解

一段复杂路程的细节；这是一张真正的幻想式的解剖图，与其说它恰好对应于生殖器官的实际结构，不如说是某种情感方位图，它一一标明着受阻的地点和跃进的地点：

奈利甘们上路了，奈利甘们沿着魔鸟的小路鱼贯前行，路像那矮山一样遥远；

奈利甘们（同上略去），路像那短山一样遥远；

奈利甘们（同上略去），路像那长山一样遥远；

奈利甘们（同上略去），Yala Pokuna Yala（无译文）；

奈利甘（同上略去），Yala Akkwatallekun Yala（无译文）；

奈利甘（同上略去），Yala Ilamisuikun Yala（无译文）；

奈利甘们（同上略去），直到平山的中央；

奈利甘们上路了，奈利甘们沿着魔鸟的小路鱼贯前行。（第 241～248 节）

同样的诠释方法也可以用于充斥着各路怪物和猛兽的子宫世界的图景，而且获得了土著报告人的证实。他说："那些动物加重了妇人生产时的痛苦。"也就是被人格化了的病痛本身。在这里，唱词的主要目的看来是向病妇描述这些痛苦和为它们命名，用一种能够被有意识或无意识的思维所理解的形式向她展示这些痛苦。例如，鳄鱼大叔爬来爬去，眼睛鼓凸，躯体扭曲，色彩斑驳，蜷卧在地，尾巴扭动；鳄鱼大叔梯伊克瓦利利，闪光的躯体，移动着闪光的四肢，四肢所犯之处，推倒一切，掩走一切；名叫基克基尔巴纳 216
利利的那位奈利，大章鱼，黏糊糊的触须翕张自如；岂止如此而已，还有软帽子、红帽子、杂色帽子等；还有起保佑作用的兽类：黑虎、红色兽、双色兽、土色兽；各个均用铁链系住，耷拉着舌头，伸着舌头，淌着涎水，嘴角挂着唾液，尾巴光彩华丽，充满恫

吓的利齿能够咬碎一切，“像鲜血那样殷红”（第253～298节）。

为了进入这个杰罗姆·博什①式的魔窟，见到它的主人，奈利甘们还必须克服此番为物质性的其他一些障碍：纤维，浮动的绳索，绷紧的线，连续不断的窗帘：有彩虹色的、金色的、银色的、红色的、黑色的、栗色的、蓝色的、白色的、蠕虫似的、“像领带似的”、黄色的、扭曲的、厚实的（第305～330节）；为了达到这个目的，萨满呼唤蛀木虫蠡之王前来增援，它们必须“咬断、聚拢、缠绕和清理”那些被霍尔迈和瓦森视为代表子宫内壁黏膜的线绳[12]。

随着这些最后障碍的崩溃，奈利甘的入侵接踵而至。此时发生了帽子之间的竞赛。不过，讨论这个题目会使我们脱离本文的直接目的太远。释放了尼加蒲尔巴利利以后，降落的过程便开始了，然而这同爬升的历程一样危险，因为整个事情的目的就是引导分娩，准确地说，也就是一次困难的下降历程。萨满清点了一番他的将帅并对手下加以鼓励，可是他还得呼唤其他增援，即“清道夫们”，诸如犰狳之类的掘地兽之王。萨满鼓励尼加向洞口夺路而行：

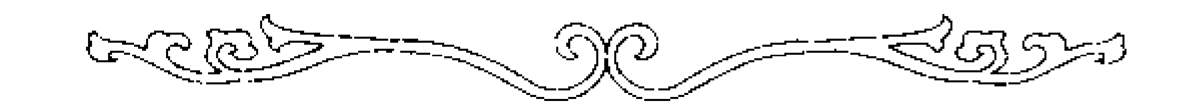
> 你的身体躺在你面前的吊床上；
> 她的白衫展开了；
> 贴身的白衫缓缓飘动；
> 你的病妇躺在你面前，以为她已经失明。
> 他们把她的尼加蒲尔巴利利又一次放进她的身体……（第430～435节）

217 接下去的情节含混不清，病妇似乎尚未治愈。萨满与村民们一

① 杰罗姆·博什（Jérôme Bosch，1453—1516），荷兰画家，作品多用地狱等基督教题材。20世纪超现实主义者认为其作品出色地表达了潜意识的活动。——译者注

起上山采草药，然后以不同的方式再次发起进攻。这回是由他本人来模仿阴茎插入“魔乌的孔穴”，在里头运动，“就像奴苏帕奈那样……把里面彻底揩弄干净”（第 453～454 节）。不过，使用止血药暗示分娩已经发生。最后，在提到那些我们已经描述过的谨防魔乌逃跑的措施之前，萨满招呼一群弓箭手来帮忙。他们的任务是扬起满天尘土，“以便搞乱……魔乌的道路”（第 464 节），并且把守魔乌的所有逃路，包括迂回的道路和近路（第 468 节）。这些人的介入无疑属于结局的一部分。

上述情节也许是指第二种治疗技术，即操纵器官和服用药物；也许相反，在同样为隐喻的形式下，这个情节与在我们的版本里发展得更充分的第一次旅行形成对称。因此，为挽救病妇曾经发动了两场进攻：一场从一套心理—生理学神话获得依据，另一场从向村民求助所显示的一套社会—心理学神话获得依据，尽管后者仍属初创阶段。无论如何，应当注意到唱词开始于治疗之前，结束于分娩以后，午后发生的事件于是无一遗漏地得到报告。问题正是要建立起一个完整的体系。治疗之所以运用细致手段“关起门来进行”，并非只是针对魔乌的逃避意向，因为假如治疗未在人们等到结果出现之前就向病妇预示某种结局，那么治疗的效力就会打折扣。这是一个对立的角色各得其所的结局，而且返回到一种没有任何威胁的秩序。



因此，治疗术的本质在于使某一既定局面首先从情感方面变得能够被想象，使肉体难以忍受的痛苦变得可以被思想所接受。至于萨满的那一套幻想与客观现实是否一致反倒没什么要紧。因为病妇 218
相信它，而且病妇属于信奉这套幻想的那个社会的成员。那些保佑

人类的精灵和邪恶的精灵、超自然的妖怪和魔兽都属于一个协调一致的体系，土著人在此基础上建立了他们对世界的看法。病妇接受了它们，或者更准确地说，她从来没有对它们产生过疑问。她所接受不了的是怪异的和强加给她的疼痛；这些是她的体系当中的异己因素，同时也是萨满在幻想的帮助下重新置于一个协调一致的整体当中的因素。

可是，病妇一旦理解了，便并非仅仅听任摆布，她居然痊愈了。可是，当我们用分泌活动、细菌或病毒等概念向我们这里的病人解释病因时，这种情形却从来没有在他们身上发生过。如果我们回复这个问题说，原因在于有细菌，而妖怪却是没有的，那么我们也许会被指责为自相矛盾。不过，细菌和疾病之间的关系外在于病人的思想，这是一种因果关系；而妖怪和疾病的关系对于病人来说却是内在的，无论她对此有意识还是无意识；因为这是一种象征与被象征物之间的关系，或者借用语言学家的话来说，是能指与所指的关系。萨满为病妇提供了一套语言，无法表述的或用其他方式难以表述的种种状态从中能够得到直接的表达。这场向语言表达的过渡开启了一次生理过程，也就是说，把病妇承受其展开过程的那个序列在有利的方向重新加以组织（这一过渡也使人能够以有序的和可以理喻的形式亲历一次实在的经验；无此，这种经验就会混乱无序，难以表达）。

从这个方面看，萨满治疗术处于我们的有关器质的医学与例如心理分析学等心理治疗方法的中间地带。它的独特之处来自于把某种跟心理治疗法相似的方法运用于某种机体的失调。怎么会这样呢？更加仔细地在萨满教和心理分析学之间进行比较，可以让我们搞清这一点（这绝不意味着我们有丝毫冒犯心理分析学的企图）。

219 在这两种情况下，我们都要把一直处于无意识层次的冲突和抗

拒提升到意识的层次上。造成那种局面的原因或者是由于其他心理力量的压抑作用，或者是——例如分娩——由于本身的性质，并非心理方面的，而是器质的，甚至干脆是机械方面的原因。同样在这两种情况下，冲突和抵抗之所以能够得到化解，不是由于病妇逐渐获得了有关这些冲突和抵抗的知识——无论真实的还是假定具备的知识，而是因为这种知识能够引起一种特别的体验；在这种体验的过程中，冲突在某种秩序当中展开，在某种允许它们自由发展并导致它们得到化解的层次上展开。这种心理体验在心理分析学上被称为**宣泄**。我们知道，它的前提条件是分析师的介入必须是非诱发性的，是作为一个有血有肉的角色，借助移情的双重机制进入病人的冲突；病人从而能够面对分析师做出重建，明确讲述一直没有得到系统表述的初始情境。

所有这些特点，萨满治疗术也都有。它也是要诱发一种体验，而且只要这种体验被动员起来了，主体所无法控制的那些外在的自然机制就会自动开始发挥调节作用，进而达到有序地运行。萨满跟心理分析师一样扮演着双重角色：第一个角色——在心理分析师为倾听者，在萨满则为演说者——是同病人的意识建立起直接联系（同他的无意识建立起间接联系）。这就是咒语的严格意义上的功能。但是，萨满不仅仅是念诵祓咒，他也是其中的主角，因为他率领着由超自然的精灵组成的队伍，闯入遭遇危险的器官内部，把被俘虏的灵魂解放出来。在这个意义上，跟心理分析师一样萨满充当了移情活动的对象，从而借助于病人头脑中诱发的表象，成为病人在机体世界与心理世界之间所体验的冲突当中的一个真正的主角。精神病患者面对一位活生生的心理分析师的时候，他个人的幻想便消融殆尽了；土著产妇则跟一位通过幻想而产生移位的萨满认同，从而战胜了一次器质性失调。

220 这种平行现象并不排除某些差异。如果注意到需要治疗的病患在前一种情况下具有心理性的特点，在后一情况下具有器质性的特点，那么我们对这些差异就不会感到惊讶了。事实上，看来萨满治疗术恰恰是心理分析治疗术的对等物，只是所有的项目都颠倒了过来。两种治疗术都以诱发某种体验为目标；为了达成这一目标，两者都利用重建一种病人必须体验或重新体验的幻想。不过，第一种情况是病人利用从以往经历中得出的因素建构个人的幻想；在第二种情况下，病人却从外部获得一种社会的幻想，与个人的以往状态不是一回事。为了给一场此时已变成“内宣泄”（adréaction）的宣泄铺平道路，心理分析师洗耳恭听，萨满则滔滔不绝。更妙的是，当移情活动开始组织起来时，病人通过把预设的情感和意图寄托在心理分析师身上，让他开口讲话；念诵祓咒的情形刚好相反，萨满代替病人说话。他追问病妇，并借她的口做出应对，这些应对恰好是对她应当进入的状态的一种诠释：

我的视觉恍惚，它在魔乌·普克立普的道路上沉沉入睡；

魔乌·普克立普来到了我身旁，她想永远拿走我的尼加蒲尔巴利利；

魔乌·牟尔亚提来到了我身旁，她想永远占有我的尼加蒲尔巴利利；

等等（第97～101节）

不过，如果我们把萨满的方法与最近出现的一些自称心理分析的治疗法做一比较，上述相似性会更加明显。德索瓦耶先生在他对白日梦所做的研究中早就强调[1]，心理—病理疾病只有通过象征语

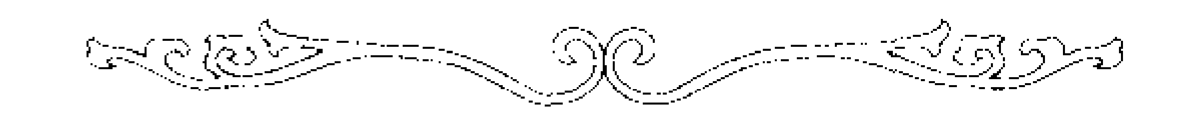
---

[1] 法文原著未标明来源。英译本注出处为“*R. Désoille: Le rêve éveillé en psychothérapie*”（Paris，1945），可供参考。——译者注

言才能理解。因此，他利用象征与病人交谈，不过这些象征仍然只是一些语言的隐喻。施蔼鄂太太在一部较为晚近的著作里走得更远[13]——我们着手本文的研究时对此书尚不得而知。我们认为，上 221
文所说有关心理分析与萨满教的关系的观点，被她通过治疗一例被判为绝症的精神分裂症所取得的成果完全证实了。施蔼鄂太太发现，无论多么富有象征性的话语都会在意识上碰壁，只有借助行动她才触及了隐藏极深的情结。于是，为了化解某一断奶期的情结，这位分析师不得不扮演母亲的角色。这倒并不是要实际再现那种行为，而是通过一些断续的动作进行，每个动作都象征着那种情况下的一个基本要素。例如，让女病人的脸颊跟分析师的乳房发生碰触。这些动作所包含的象征性内容足以使它们形成一种语言。实际上，治疗者与病人的对话并不是通过说出来的话语进行的，而是通过一些具体的操作；这些动作是一些能够顺利穿透意识的帷幕的真正的仪式行为，从而把它们的信息直接传递给无意识。

我们在此处又遇到了操纵（maniputlation）这个概念，我们曾经认为它是理解萨满治疗术的关键，不过它的传统定义应当大大拓宽。它有时指观念的操作，有时又指器官的操作，两者的共同条件依然未变：操作必须借助象征进行，也就是说，通过分属另一个范畴的现实的所指的表意对等物。施蔼鄂太太的举动在精神分裂症病人无意识的精神中发挥作用，这正像萨满所提示的，表象规定着产妇的有机的功能发生变动。分娩在唱词的开头遇阻，在唱词结尾发生，分娩的进展反映在幻想的前后相继的各个阶段中：奈利甘们第一次进入阴道时排成印第安人纵列（第 241 节），而且因为这是一场攀升活动，所以借了威名远播的魔帽为它们廓清和照亮道路。当他们开始原路返回时（这相当于幻想的第二阶段；由于要把孩子生下来，所以又相当于生理过程的第一阶段），注意力投向了他们的双 222

足，因为文本称他们是穿着鞋的（第494～496节）。当他们闯入魔鸟的住所时，已经不再排成纵队了，而是“四人一组”（第388节）；当他们重返自由空间时，“全都走在前排”（第248节）。幻想细节的这种变化大概是想诱发机体的相应反应，可是如果这种变化没有伴随着实际的阴道的逐步扩张的话，病妇也无法以一种体验的形式把它充分吸收。正是象征的效力保证了幻想与行动的协调和同步发展。而且，神话和行动结为一对，其中始终存在着病人和医生的二元性。在精神分裂症的治疗中，医生完成行动，病人产生幻想；在萨满治疗术中，医生提供幻想，病人完成行动。



如果人们同意，恰如弗洛伊德似乎两次提出的那样[14]，终有一天，面对生理学乃至生物化学的观念，关于神经症和精神病的结构的心理学描述必将销声匿迹，那么上述两种方法之间的相似性就更加彻底了。这种可能性也许会实现得更早，因为瑞典人的新近研究已经根据多核苷酸的丰富程度，证明正常人和精神变异者的神经细胞有化学差异[15]。如果从这一假设或任何相似的假设出发，萨满治疗术和心理分析疗法就会变得极为相似；两者都是让病人高强度地亲历一场幻想，从而诱发一种主要表现为结构性重组的机体方面的
223 变化；这场幻想或者由病人接纳，或者由他本人产生；这种幻想在无意识心理阶段的结构类似于我们在器官的阶段打算确定其形态的那种结构。象征的效力恰恰在于形式上彼此对等的结构所具有的这种“诱导性质”；这些结构可以用不同的质料在生命的不同阶段形成：有机过程、无意识心理现象、成熟的思维。诗歌中的隐喻就是这种诱导手法的一个耳熟能详的例子，可是它的通常用法使它无法超越心理现象。我们由此可以懂得韩波（A. Rimbaud）的直觉，他

曾说诗歌中的隐喻同样有助于改变世界。

通过跟心理分析进行比较，我们已经搞清了萨满教医疗术的一些方面。反过来说，如果说将来人们会求助于这方面的研究，以便说明弗洛伊德理论当中的晦涩之处，这并非是不可能发生的事。我们特别想到幻想和无意识这两个概念。

我们在两种方法之间看到的唯一差异——它在精神病的生理学基础被发现以后依然存在——关系到幻想的起源。在其中一种情况下，幻想被当作个人的宝藏重新发现；在另一种情况下，它是从集体传统传承下来的。事实上，许多心理分析师都拒绝承认重现在病人意识当中的分散的心理现象构成幻想。他们说，那些都是真实的事件，它们的时间有时是可以确定的，它们的真实性可以从亲戚和佣仆那里得到验证[16]。我们对事实并没有疑问。应当提出疑问的是，这种治疗术的医用价值是否完全取决于被回想起来的情境的真实性，或那些情境造成精神创伤的力量是否来源于下述事实：它们一出现，主体就以体验过的幻想的形式直接体验它们。我们这样说的意思是，任何一种造成精神创伤的情境，它的力量不可能从其本身固有的特征当中产生，而是产生于某些出现在适当的心理、历史 224
和社会背景中的事件所具备的引发一场情感的凝聚活动的能力，这一活动受到一种预先存在的结构的模型的制约。相对于事件或者秘闻而言，此类结构——或更准确地说，这些结构的法则——是不折不扣地非时间性的。在神经症患者的身上，一切心理生活和一切后期经验都是在初始幻想的催化作用下，围绕着一个唯一主导的结构组织起来的。然而，这个结构，包括其他一些在神经症患者身上退居附属地位的结构，在正常人身上重新出现了，无论他是原始人还是文明人。这些结构合为一处就是我们所说的无意识。这样一来，萨满教理论和心理分析理论之间的最后一条区别便消失了。无意识

于是不再是一个难以名状的个体特殊性的庇护所、一间贮藏室，里头存放着一部使我们每个人都变成一个无法替代的存在的独特的历史。无意识于是还原为一条我们用于称谓某种功能的术语：象征性功能，它无疑是人类所特有的，但它在一切人身上发挥作用时都遵守同样的法则；归根结底，它实际上是这些法则的总和。

如果这一看法不谬，那么，看来就极有必要在无意识与潜意识之间重建一条比心理学已使我们习惯了的更为显豁的区分。这是因为，作为在每一个生命过程中积累起来的记忆和意象的贮藏室[17]，潜意识变成了记忆的一个方面。它在确认自己的恒久性的同时，也蕴含着自身的局限性，况且潜意识这个字眼关涉到被保留的记忆并非随时可供取用这一事实。其实相反，无意识总是虚空的；或者更确切地说，它外在于意象，恰如肠胃外在于穿肠而过的食物。无意识是一个具有特殊功能的器官，它仅仅止于把结构性法则——这些法则已经穷尽了它的现实性——强加给来自别处的无序成分：冲动、情绪、表象、记忆等。因此，我们不妨认为，潜意识是一部个人的
225 词典，我们每个人都从中积累起自己的历史的语汇，不过，对我们自己和其他人而言，只有当无意识根据它的法则把这些词汇组织起来，并把它们变为一套话语的时候，这些词汇才获得意义。鉴于这些法则在任何发挥作用的场合对任何人都是一成不变的，所以上一段文字中提出的问题就可以轻而易举地得到解决了。词汇没有结构那么重要。幻想无论是个人重新创作的，还是取自于传统，它仅仅从它的——个人的或集体的——资源当中（两者之间永远会产生各种诠释和交流）提取出那些被它运用的意象，然而结构不会改变，而且象征性功能是通过结构完成的。

让我们再补充一点。这些结构不仅对任何人和运用上述功能的任何质料都相同，而且它们为数不多。我们由此便能理解象征作用

的世界为什么内容无限多样，但法则总是有限。语言有许多种，但音位法则寥寥可数，而且对于所有的语言都有效。如果把知名的故事和神话汇编起来，其卷帙之浩繁将会令人瞠目。但是，我们可以从不同角色的背后找出一些基本功能，从而把它们约减为少数几个简单的类型。至于心理情结——也就是个人的幻想——照样可以还原成数个简单类型，这些模型对于流动的多样性恰好形成一种约束。

鉴于萨满对病人不做心理分析，我们可以得出结论：追忆逝水年华虽然被一些人视为心理分析治疗法的关键，但其实它只是另一种更基本的方法的一种表现形式（其价值和成果固然不可低估）。要确定这种基本方法，不应诉诸幻想的个人来源或集体来源。这是因为，幻想的形式领先于叙述的内容。这一点至少看起来是对一篇土著文本的分析已经明白昭示给我们的。但是在另一个意义上，我们也知道，任何幻想都是对往事的追忆。所以，作为萨满技术的现代版，心理分析学的特殊性来源于以下事实：除了人类自身以外，工业文明再也没给幻想时代留下什么空间了。 226
按照这个观察，心理分析学不但可以接受对于它的有效性的认可，也可以看到对它所寄的希望：深化理论基础；把它的方法和目的与萨满和巫师这些伟大的先行者们做出比较，以便把这种效力的机制搞得更清楚。

注释

[1] 这篇文章是为纪念雷蒙·德·索绪尔（Raymond de Saussure）撰写的，曾以同一标题发表于 *Revue de l "Histoire des religions"*，t. 135，n° 1，1949，pp. 5-27.

[2] Nils. M. Holmer et H. Wassen，*Mu-Igala or the Way of Muu，a Me-*

decine Song from the Cunas of Panama，Göteborg，1947.

[3] E. Nordenkiöld，An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians，edited... by Henry Wassen（Comparative Ethnographical Studies，10），Göteborg，1938，p. 80 sq.

[4] 同上，第 360 页下；以及前引霍尔迈（Holmer）和瓦森（Wassen）的著作，第 78～79 页。

[5] 同上，第 38 页，注 44。

[6] 见 E. 诺登斯基奥德（Nordenkiöld）的论文，前引，第 364 页下。

[7] 同上，第 607～608 页；另见前引霍尔迈和瓦森的著作，第 38 页，注 35～39。

[8] 把土著文本用字“ti ipya”译成“漩涡”似显牵强。正如在伊比利亚语言里一样（参见葡萄牙语的 olho d'agua），对于某些南美土著来说，所谓“水眼”即指泉水。

[9] 参见霍尔迈和瓦森的著作，第 65～66 页。

[10] 见霍尔迈与瓦森的著作，第 45 页，注 219；第 57 页，注 539。

[11] 问号为霍尔迈和瓦森所加。“奴苏帕奈”（nusupane）源自“奴苏”（nusu），“虫子”之义，通常用于指阴茎（见霍尔迈和瓦森的著作，第 47 页，注 280；第 57 页，注 540；以及第 82 页）。

[12] 霍尔迈和瓦森，第 85 页。

[13] M. A. Sechehaye，La Réalisation symbolique（supplément n°12，de la *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*，Berne，1947.

[14] 参见英文版弗洛伊德的《快感原则之外》第 79 页，以及《关于心理分析学的新演讲》第 198 页，转引自 E. Kris，The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation，in: *Freedom and Experience*，*Essays presented to H. M. Kallen*，Cornell University Press，1947，p. 244.

[15] 根据凯斯波森（Caspersson）与海顿（Hyden）在斯德哥尔摩卡洛林斯卡学院所说。

[16] Maire Bonaparte，Notes on the Analytical Discovery of a Primal

Scene, dans *The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. I, New York, 1945.

[17] 由于有了潜意识和无意识的明确分野，这一曾经遭人诸多诟病的定义又获得了新的意义。

第十一章　神话的结构[1]

227 似乎命中注定，神话世界刚刚形成就被打得粉碎，使得新的神话世界能够从它的碎片残屑当中诞生。

——博厄斯

为杰姆斯·泰伊特著《英属哥伦比亚地区汤普逊河印第安人的传统》一书所写的序言，《美国民俗协会回忆录》第6卷，1898，第18页。

大约20年以来，尽管出现过零星的尝试，人类学还是逐渐脱离了对宗教现象的研究。一些出自不同背景的业余研究者趁此机会插足宗教民族学的领域。这些人在被我们丢下的荒芜的田地里大玩他们的幼稚游戏；我们已经患有先天不足，他们的种种

过分做法更使我们事业的前途雪上加霜。

这种局面的根源在哪里呢？从泰勒到弗雷泽（J. G. Frazer），再到迪尔凯姆，宗教民族学的创立者全都关注心理学问题；但是，由于他们并非专业心理学家，所以他们未能紧跟心理学思想的迅速发展，更不用说有所预见了。他们的诠释方式随着这些方式所蕴含的心理学公设的陈旧而很快地过时了。不过，他们懂得宗教民族学问题属于某种跟心智有关的心理学，这一功绩我们是应当承认的。我 228
们同意霍卡特在最近出版的一部遗著的开头所指明的：现代心理学往往漠视心智现象，重视研究感情生活："于是除了心理学学派的固有缺陷……再加上错误地以为从混乱的感情当中可以诞生清晰的概念。"[2]本来应该扩大我们的逻辑框架，才能够容纳表面上跟我们不同、但实际上同样也是智力活动的心智活动。人们不仅没有这样做，反而把心智活动缩减为无形的和难以言说的情感。这种以宗教现象学知名的方法已经多次被证明是毫无结果和乏味的。



在宗教民族学的各个部分当中，受这种局面之害最甚者当属神话学。人们可能会举出戴密微（P. Dumézil）和格雷高尔（H. Grégoire）两人的著述，但是它们并不真正属于民族学。50 年以前，民族学依然在混乱局面中苟且自娱。老旧的诠释方法被翻新：集体意识的梦呓，历史人物的神化或者相反。无论如何看待神话，它们似乎全都沦为随便玩玩的游戏，或者一种形式粗劣的哲学思辨。

要理解什么是神话，难道我们只能在枯燥无味和诡辩之间做出选择吗？有些人声称，每一个社会都利用神话表达一些例如爱情、仇恨和复仇等人类共通的基本情感。另一些人则认为，神话是在尝试解释天文、气象等方面的一些费解的现象。然而，社会并非跟积

极的诠释无缘，即使它们接受的诠释是错误的。为什么它们突然间
229 会偏爱一些晦涩复杂的思维方式？此外，心理分析家以及某些民族学家希望用借自社会学和心理学的不同诠释来取代宇宙论的和自然主义的诠释。然而这样一来，事情就变得再简单不过了。假如有一个神话系统赋予某种人物重要的地位，譬如说一位坏心肠的外祖母，人们就会对我们解释说，这个社会里的外祖母对孙辈全都不怀好意；神话因而被认定是社会结构和人与人之间的关系的一种折射。假如观察结果跟这种假设不符，人们马上就会变换说法，说什么神话的真正对象是为真实而受压抑的情感提供一次分流。无论真实情况究竟如何，一套怎么说都有理的辩证法总是会找到获取含义的办法。

让我们承认，神话研究引导我们看到了一些与此相反的情形。在一部神话里，一切都可能发生；看来前后相继的事件并不遵循任何逻辑的或者连续性的规则；任何主语后头都可以跟着任何一个谓词；任何能够设想到的关系都可能出现。可是，这些出现在世界上不同地区的看上去很随意的神话总是带有同样一些人物，而且细节也往往相同。问题于是就来了：如果说，神话的内容完全是随机的，那么五湖四海的神话为什么如此相似呢？只有在意识到这种根本性的二律背反现象——它跟神话的性质有关——的条件下，我们才有望解决这个问题。事实是，这种矛盾与最早对语言感兴趣的哲学家所发现的那种矛盾十分相似，而且，为使语言学能够成为一门科学，首先就必须解决这个假设。昔日的哲学家思考语言如同我们一直思考神话一样。他们注意到，在每一种语言里，有些语音群与一些特定的意义相对应，他们于是殚精竭虑地力图弄懂什么样的内在必然性能够把这些意义和这些声音联系在一起。这种努力是徒劳的，因为相同的语音同样出现在别的语言里，但跟完全不同的意义

联系起来。所以，只有当人们终于意识到语言的表意功能并非直接 230
跟语音，而是跟语音之间的组合方式相联系时，这个矛盾才得到了化解。

许多有关神话的新理论都产生于与此类似的混淆。按照 C. G. 荣格的意见，有些特定的意义是同若干神话主题即他所谓的原型相联系的，而这正是语言哲学家们的思考方法：他们曾经长期认为不同的语音跟此一意义或彼一意义之间存在着自然的亲缘关系[3]；例如，“流音型”半元音的任务是表示质料的流动状态，开元音被优先选择用于表示那些大、阔、重、响亮的物体，凡此种种。索绪尔关于语言符号的任意性的原理或许有必要重新检讨和修改[4]，可是任何一位语言学家都会承认，从历史角度来看，索绪尔标志着语言学思考的一个必不可少的阶段。

仅仅让神话学家把他所处的尚不稳定的局面与前科学阶段的语言学家所处的局面进行比较是不够的。假如一定要那样做的话，我们就极可能会从一个困境陷入另一个困境。把神话跟语言相提并论解决不了任何问题，因为神话其实是语言的一部分。人们通过言语了解神话，神话是一套话语。

如果打算搞清楚神话思维的特点，我们就必须能够证明它既存在于语言当中，又超越了语言。这个新的困难对于语言学家仍然不是陌生的东西。语言本身不就包含着不同的层面吗？通过把语言和言语区别开来，索绪尔说明了语言行为具有两个互相补充的侧面：一个是结构性的，另一个是统计性的；语言属于可逆性时间的领域，言语属于不可逆性时间的领域。如果说我们已经做到了在语言 231
行为中区分这两个层面，那么没有理由不可以再区分出第三个层面。

我们刚才根据时间参照系统把**语言**和**言语**区分开了。神话的性质同样可以用一个时间系统获得说明，这个系统结合了另外两个系

统的属性。神话永远涉及过去的事件：不是“开天辟地之前”，就是“人类最初的年代”。总之是“很久很久以前”。但是，人们赋予神话的内在价值植根于这一事实：被视为发生在某一时刻的事件同样形成了一种长期稳定的结构。后者跟现在、过去和将来同时都有联系。这一带有根本性质的歧义现象可以通过一番比较得到进一步的说明。没有比政治意识形态更接近神话思维的了。在我们的现代社会里，也许神话思维只不过是被政治意识形态所取代了。可是，当历史学家提到法国大革命的时候，他在做什么呢？他在指一连串过去的事件，其深远后果通过一系列不可逆转的中间事件至今还能感觉到。但是，对于政治家及其听众来说，法国大革命属于一种不同范畴的现实性：它既是一连串过去的事件，也是一个效力长远的模式，它让我们能够诠释今日法国的社会结构，活跃其中的各种角色，还可以让我们隐隐约约地看出未来演变的雏形。譬如，政治思想家兼历史学家米舍莱是这样说的：“那一天……没有不可能的事情……将来变成了现在……也就是说，时间已不复存在，永恒闪过了一道电光。”[5]这一既是**历史**的又是**非历史**的双重结构能够解释为什么神话可以既属于**言语**（并且按言语那样被分析），又属于**语言**（在其内部得到表述），同时在第三个层面上又表现出同样的绝对客体的特点。这第三个层面依然具有语言的性质，但有别于其他两个
232 层面。让我们在此插入一段简短的评论，以便说明神话相对于所有其他语言现象的独特之处。我们不妨把神话定义为一种话语方式，对此，“翻译即叛徒”这个说法的价值基本上为零。从这一方面来看，神话在一系列语言表达方式当中的位置正好跟诗歌各执一端，无论为将两者拉近的人们可能说什么。诗歌是一种极难翻译成外语的语言形式，任何翻译都会引起许多扭曲变形。神话则相反，它的价值哪怕是在最糟糕的翻译中也始终存在。无论对于我们采集神话

的那个民族的语言和文化如何缺乏了解，全世界的读者仍然把神话当作神话。神话的本质不在于文体风格，不在于叙事手法，也不在于句法，而在于它所讲述的故事。神话就是语言行为，然而是一种在极高层面上发挥作用的语言行为；不妨说，神话的意义此时能够从它最初赖以启动的语言跑道上起飞。

我们概括一下本文至此所取得的暂时的结论。一共有三点：(1) 如果说神话有某种意义的话，那么这种意义不会是那些进入组合的孤立成分，它只能存在于这些成分的组合方式当中。(2) 神话属于语言的范畴，是语言的组成部分之一。但是，神话所运用的语言显示出特殊的性质。(3) 这些性质只能到语言表达的通常层面之上去寻找，也就是说，它们的性质比我们在任何一种语言表达方式里所见到的都更加复杂。

承认上述三点——哪怕仅仅作为一种工作假设——会导致两个极为重要的后果：(1) 同语言的其他部分一样，神话由构成成分组成；(2) 这些构成成分意味着通常会出现在语言结构里的那些构成成分也会出现：音素、语素和义素。但是，它们与后者的关系犹如后者相对于语素的关系，以及语素相对于音素的关系一样。每一种 233
形式都因为复杂程度更高而跟前一种形式不同。基于这一理由，我们把那些纯属神话的成分叫作大构成单位（它们也是所有成分当中最复杂的）。

怎样识别和分离出这些大构成单位或者说神话素呢？我们知道，它们不可跟音素、词素和义素等量齐观，而只能在一个更高的层面上找到；否则神话就会跟任何其他的话语没有区别了。所以应当在语句的层面上寻找它们。在寻找的初步阶段，我们将从排他法入手，通过试验和纠正偏误，同时利用作为任何形式的结构分析的基础的几个原则当作指导：解释的简洁性；解决办法的完整性；利

用片段复原整体的可能性，以及根据当前数据推断其后发展的可能性。

这种我们至今一直使用的技术是：独立地分析每一个神话，利用尽可能精简的语句反映事件之间的接续情况。我们把每个语句都誊写在一张卡片上，标注出与其在叙事当中的位置相应的号码。这样，每张卡片实际上都给一个谓语派定了一个主语；换言之，每一个大构成单位的性质都是一种**关系**。

上述定义仍然不令人满意，理由有二。首先，结构主义语言学家都了解，任何构成成分都表示关系，无论它是在哪一个层面上被分离出来的。那么我们的**大**单位和其他单位之间究竟有何不同呢？其次，我们刚刚所说的方法永远处于一种不可逆的时间之内，因为卡片的编号是与叙事的顺序一致的。可是，我们在上文中认定的神话时间的特殊的双重性质——既可逆又不可逆，既是共时的又是历时的——还是没有得到说明。

这些意见导致一个新的假设，而且将把我们引向讨论的核心。
234 实际上，我们认为真正构成神话的成分并不是一些孤立的关系，而是**一些关系束**，构成成分只能以这种关系束的组合的形式才能获得表意功能。如果我们从历时性的角度看待它们，同束之内的关系能够以较大的间隔出现；可是，如果按照“自然的”组合把它们重建起来，我们同时就可以根据一种新型的时间参照系重组神话，而且这一时间参照系符合最初的假设的要求。这一体系其实有两个维度：它既是历时的，又是共时的，而且汇集了“语言”和“言语”的两方面特征。不妨用两种比较来说明我们的想法。让我们想象一下将来有那么一天，所有人类生命已经从地球上消失了，几位来自别的星球的考古学家在我们留下的一个图书馆的遗址上展开发掘工作。他们一点也不懂我们的文字，但试着破译它。这项工作首先要

求了解我们的字母是从左到右、从上到下阅读的，正如我们在印刷文字时那样。然而，有整整一类的书卷无法照这个样子读通。那是一些保留在音乐类图书里的乐谱。我们的考古学家自然一部接着一部地努力阅读谱表，从每一页上端开始，连续地读下去；不久他们发觉，有些相同的音符每隔一段就重新出现，不是原封不动地再现，就是部分地重复，还有一些调式虽然相隔甚远，却显示出相似性。于是，他们就开始琢磨：或许这些调式不应依次地连续读下去，而应当视为一个整体的组成成分，从整体上把握吧？此时，他们就掌握了我们所说的**和声**：因为一部交响乐曲必须沿着一条中轴线（即一页接一页，从左到右地）历时地阅读，但同时又必须沿着另一条从上到下的中轴线共时地去读，方才有意义。换句话说，写在竖行里的全部音符组成一个大的构成单位，一个关系束。

另一种比较其实跟上一个差不多。假设有一位不知道我们玩的 235
扑克牌为何物的观察者，他长时间倾听算命先生的话，同时把他所看到的前来求访的各色人等加以分类，预测他们的性别、年龄、外貌、社会地位，等等。这个情形有点像对于被研究的神话所属的社会多少有所了解的民族学家。正如我们跟土著报告人在一起时所做的那样，这位观察者也倾听那些咨询，甚至把它们用录音机录下来，以便当方便的时候进行研究和比较。如果这个人足够聪明，并且搜集到的材料又相当充分，那么他就应该能够把人们玩的这种游戏的结构和组成情况重建起来；也就是说——不管这副牌有 52 张还是 32 张，它分成了由相同的构成成分（扑克牌）所组成的对等的四组，区别性特征只有一个：颜色。

现在到了举例说明我们的方法的时候了。让我们以俄狄浦斯神话为例，这个例子的好处在于它是一段人们熟知的神话，用不着把故事整个重复一遍。大概这个例子不那么容易用于一场演示。俄狄

浦斯神话是以零散和后起的撰写形式流传至今的，全部经过文学性的修订，这些修订更多地出于美学和教化方面的考虑，跟宗教传统和仪典习俗的关系较少——假若确曾有过这方面的考虑的话。但是，我们并不打算对俄狄浦斯神话做出某种似真可信的诠释，更谈不上提出一种可以被专家们接受的解释。我们仅仅希望用这个办法说明一种技术，不打算为这一办法本身得出什么结论。由于上文提到的那些不确定因素，这种技术运用在这个特殊的例子里也许并不合理。因此，“演示”这个字眼不应从科学家所使用的那个意义上去理解，它最多不过是像流动商贩那样，目的不在于取得某种成果，而是要尽快地解释一下他向看热闹的人兜售的小玩意如何工作。

我们将按照对待交响乐的乐谱那样对待神话：某位神经兮兮的业余爱好者把它誊写下来，一部谱表接着一部，以一个连续调式的
236 形式，而且我们还要把它起初的配置方式找出来。这有点像有人给我们展示出一组整数，例如：1，2，4，7，8，2，3，4，6，8，1，4，5，7，8，1，2，5，7，3，4，5，6，8。我们的任务是把所有的1放在一起，所有的2放在一起，所有的3放在一起，依此类推；结果便如下表所示：

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

我们把同样的做法运用到俄狄浦斯神话上，办法是不断尝试神话素的几种不同配置方式，直到找出符合前文第233页所列举的条件的那种配置。让我们任意地假定最佳的配置方式就是下表所列的

那一种（再说一遍，我们自然不是要把它强加给谁，也并非向希腊神话的专家学者推荐，他们肯定会加以改动，甚至否定它）：

卡德摩斯寻找被宙斯掠走的妹妹欧罗巴			
		卡德摩斯杀死凶龙	
	斯巴达人自相残杀		
	俄狄浦斯弑其父拉伊奥斯		拉布达科斯（拉伊奥斯的父亲）＝跛足（?） 拉伊奥斯（俄狄浦斯的父亲）＝左脚站立（?）
		俄狄浦斯祭杀斯芬克斯	
			俄狄浦斯＝“肿足”（?）
俄狄浦斯娶其母伊俄卡斯特			
	厄忒俄克勒斯弑兄波吕尼克斯		
安提戈涅不顾禁令安葬其兄波吕尼克斯			

我们于是有了四个纵栏，每一栏都把属于同“束”的几项关系 237
归并在一起。假如我们的任务是*讲述*神话，那我们就不会考虑这种纵栏式的配置，我们只会从左到右、从上到下地逐行阅读。但是，只要我们必须*理解*神话，历时范畴的一半（从上到下）就会丧失功能性价值，阅读就应从左至右逐栏进行，把每个纵栏当作一个整体。

根据假设，所有归入同一纵栏的关系都具有一个需予点破的共同特点。例如，左边第一栏内的所有事件都涉及血缘亲属，他们之间的亲密关系可以说被夸大了，因为这些亲属均得到了超过社会法规所允许的亲密程度的对待。所以我们说，第一纵栏的共同特点是**被高估的亲属关系**。第二纵栏显然表现同样的关系，却是以相反的符号为标志：**被贬低或贬值的亲属关系**。第三个纵栏与杀死怪兽有关。至于第四个纵栏，有几点需要澄清。人们经常提到，俄狄浦斯的父系当中的人名有值得注意的含义。然而语言学家对此一直未予重视，因为他们认为，要确定一个词项的意义，唯一的办法是把它放回所有它能够出现的语境中去，然而人名理所当然地是脱离语境使用的。按照我们提出的方法。这个困难会小的多。因为经过重组的神话本身便构成语境。有说明力的不再是个别名字所可能具备的意义，而是三个名字共同具有一个特征这一事实，也就是：它们都带有臆测性的含义，而且都与**难以直立行走**有关。

在进一步阐述之前，让我们先看看右侧两个纵栏之间有什么样的关系。第三个纵栏跟怪兽有关。凶龙是来自地狱的神怪，只有杀
238 掉它，人类才能从大地上孳生；随后是斯芬克斯，由于同样跟人类
本性有关的谜语作祟，它专取无辜人类的性命。所以第二个词项是第一个词项的复制，而后者指**人类是原地孳生的**。既然这两只怪兽最终被人类所征服，我们便可以说，第三个纵栏的共同特征是**对人类的原地孳生性之否定**[6]。

上述假设有助于理解第四个纵栏的意义。神话中常见这种情形：作为大地之子的人类往往表现为在创始初期尚不会行走，或者只能蹒跚而行。普韦布洛人的神话就是如此，例如参与创始过程的
239 舒迈阔利、莫英乌[7]等阴间神灵都是跛足（文本里管他们叫“淌血
的脚”、“受了伤的脚”、“软绵绵的脚”）。夸扣特尔人神话里的柯斯

基摩人的情形相同：在被一个叫作查基什的土怪吞食以后，他们重返地面的时候，“跌跌撞撞、踉踉跄跄地前行”。因此，第四个纵栏的共同特征是固守人类的原地孳生性。由此还可以看出，第四栏与第三栏的关系正好跟第一栏与第二栏的关系相同。由于各自都与自身发生矛盾，所以两种相互矛盾的关系是相同的。这一点一经肯定，无法为两组关系建立联系的难题就克服了。虽然这样表达神话思维的结构只能做到近似，但就此刻而言已经足够。

俄狄浦斯神话经过用“美国式”的方法如此诠释之后，它的含义是什么呢？它表达了一种不可能性：一个宣扬人类孳生于原地（鲍萨尼亚斯[1]就是这样说的，第 8 卷，第 29 章，第 4 节：植物乃人类之胚胎）的社会无法从这种理论过渡到承认我们每个人其实都产生于一男一女之结合这一事实。这个困难是没法克服的。然而，俄狄浦斯神话在某种意义上提供了一个逻辑工具，它可以在初始问题——“我们是生于一，还是生于二?”——跟派生问题之间搭起一座桥梁，后者大致可以这样表述：“同与同相生，还是同生于异?”通过这个办法，某种关联性于是显露出来了，即过高估价血亲之对于低估血亲，正如逃避原地孳生性的努力之对于不可能成功逃避一样。经验可能会与理论发生抵触，但是，只要两者能够透露出同一个矛盾的结构，社会生活就能够验证宇宙秩序。所以，宇宙秩序是真实的。这里让我们再插入两点说明。

在上述诠释当中，我们跳过了一个专家们曾经十分关切的问 240
题：俄狄浦斯神话（按照荷马史诗所说的样子）的最早版本里缺少一些基本的动机，例如伊俄卡斯特自杀、俄狄浦斯自戕双目。但

① 大概指古希腊旅行家和历史作家鲍萨尼亚斯（Pausanias）的十卷本著作《希腊描述》。——译者注

是，这些事件改变不了神话的结构，而且它们可以轻而易举地在这种结构中找到自己的位置：头一个事件就像一个新的自我毁灭的例子（第三个纵栏），第二个事件可以充当有关残疾的另一个主题（第四个纵栏）。这些增补只会有助于说明神话，因为从足到头的过渡显示出与另一种过渡颇有意味的关联：从否定原地孳生转入自我毁灭。

这个办法让我们得以摆脱一个迄今妨碍着神话研究进展的障碍，即寻找真正的或原始的版本的问题。与这种做法相反，我们建议对每一个神话定义需根据全部版本。换言之，一个神话只要被视为神话就仍然是神话。这个原则可以从我们对俄狄浦斯神话的诠释得到说明，这个诠释可以拿弗洛伊德的说法当作依据，而且对它肯定是适用的。弗洛伊德借用“俄狄浦斯神话”一语所提出的问题无疑已经不是原地孳生而是两性繁殖的问题了，但是，问题仍然是“一何以产生于二？”凭什么我们不是只有一个生育者，而是一位母亲外加一位父亲？因此，我们会毫不犹豫地把弗洛伊德归入我们所拥有的有关俄狄浦斯神话的依据之列，紧排在索福克勒斯后面。跟那些更古老的、显得更“真实的”版本相比，他们的说法同样值得我们重视。

于是，由此产生了一个重要的后果。既然一个神话由它的所有不同变体组成，结构分析便应当对这些变体一视同仁。我们在分析过底比斯版本当中的所有已知的不同变体之后，也应该考察一下其他变体：首先是关于拉布达科斯旁系的故事，其中包括了阿卡维、邦多斯和伊俄卡斯特本人；还有底比斯版本里关于吕科斯的不同变体，其中安菲翁和泽忒斯扮演着城邦的创建者的角色；另外就是更为久远的涉及狄俄尼索斯（俄狄浦斯的表兄弟）的版本；以及雅典
241 传说中底比斯指派给卡德摩斯的角色被塞克罗普斯所取代；等等。

我们将为每一种这样的变体绘制一张表，罗列出每一种成分，以便跟其他图表中的对应成分做出比较。例如，塞克罗普斯杀死毒蛇之举便与卡德摩斯的那一段平行的故事相似；狄俄尼索斯之遭弃与俄狄浦斯之遭弃相似；“肿足”与狄俄尼索斯的走路踉踉跄跄（loxia）相仿；寻找欧罗巴与寻找安提俄佩相似；创建底比斯城之功时而归于斯巴达人，时而归于安菲翁和泽忒斯两兄弟；宙斯诱拐欧罗巴或是安提俄佩，以及色墨蕾变成牺牲品的类似故事。底比斯版中的俄狄浦斯和阿耳戈斯版中的佩尔修斯；凡此种种，不一而足。于是，我们得到了好几份两维的图表（图 16），每份用于一个变体。然后将它们当成平行的平面图并列起来，成为一个三维的组合。这个组合可以有三种不同的“读”法：从左到右，从上到下，从前到后（或从后到前）。这些图表从来都不是一模一样的，但经验证明，它们之间无法视而不见的差别显示出一种有意义的相互关联，使我们能够对整体进行逐步简化的逻辑操作，最后达到神话在结构上的规

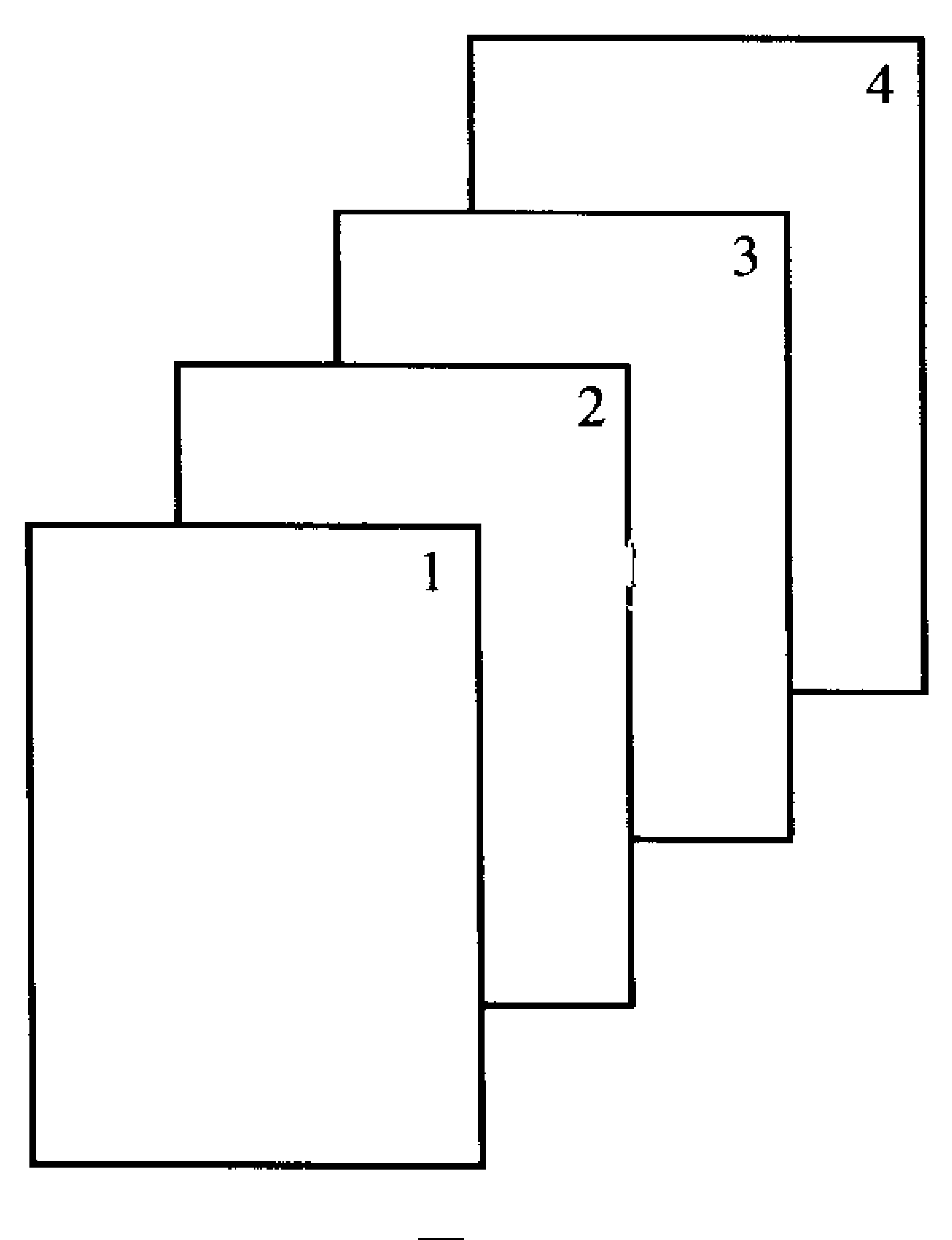


图 16

律性。

有人也许会反对说，这套操作不可能最终完成，因为我们依据的只是目前所知的说法。如果一个新说法打破了已经取得的成果，情形又会怎样呢？当我们所掌握的版本为数甚少时，这的确是个实际的困难；可是，随着版本增多，它很快就化为一种理论上的困难
242 了。经验将告诉我们已知版本的数目大致为多少；这个数目不会太大。假如我们借助安装在对面墙壁上的两面镜子去了解一个房间内的全部家具，那么会出现两种情况。如果两面镜子是严格平行的，镜像在理论上就会是无限多的。反之，如果有一面镜子相对是斜置的，镜像的数量就会随着角度的不同迅速减少。不过，即使在后一种情形下，四五个这样的镜像也就足够了，因为这个数目即使不能提供全部信息，毕竟可以担保我们不会遗漏任何一件重要的家具。

与此相反，凡是能够搜集到的各种变体都不应遗漏，这种绝对必要性从未得到充分的强调。正如我们认为的那样，如果说弗洛伊德对于俄狄浦斯情结的评论属于这个神话的一部分，那么，提出库欣（F. H. Cushing）关于祖尼人神话的起源的记录是否足够忠实而值得保留一类的问题就毫无意义了。所谓仅有一个版本才是唯一“真实”的，其他不过是翻版或变了形的回声，其实没有这么一回事。每个版本都是神话的一部分。

这样，我们就能够懂得为什么许多有关普通神话学的研究都得出了令人沮丧的结果。第一，从事比较研究的人们只想选用他们偏爱的版本，而不去考虑所有的版本。第二，我们已经看到，针对取自**一个**部落（有时甚至只是**一个**村庄）的**一个**神话的**一种**变体所做的结构分析最终达到了一个二维的概念程式。然而，一旦我们分析同一个村庄或部落的同一个神话的数种不同变体，概念程式就变成

三维的了；而且，当我们试将比较的范围加以扩大的时候，所需维度的数目就会增加，其速度之快，单凭直觉的办法已经无法把握了。所以，普通神话学之所以往往导致混乱和陈词滥调，正是不了解对多维参照系的实际需要使然。人们天真地以为用二维或三维的参照系代替便可万事大吉。其实，比较神话学如果不求助于一套受到数学启发的、适合于传统实证方法所把握不了的、复杂的多维系 243
统的象征手段，取得进展就没有多大希望。

为了检验以上几页概述的这种理论，我们从 1952 年至 1954 年间对祖尼人有关起源和创始期的神话的所有的已知说法试做了穷尽式分析[8]，这些版本包括：库欣 1883 年和 1896 年的两篇论文；斯蒂文森（M. C. Stevenson）1904 年的论文；帕森斯（E. C. Parsons）1923 年的论文；邦泽尔（R. L. Bunzel）1932 年的论文；本尼迪克特（R. Benedict）发表于 1934 年的论文①。作为对此番分析的补充，我们还比较了从西部和东部的其他普韦布洛部落的类似神话中得出的结果。此外，我们还对密西西比河以西的大平原地区的神话进行了一次初步调查。每一种情形都证实了假设的有效性。不仅北美的神话通过实验得到了新的解说，而且我们也隐约看到——有时甚至能够确定——一些逻辑操作，它们所属的类型此前不是往往遭到忽略，就是仅在与我们不同的领域里被人观察到。这里难尽其详，我们只介绍几项成果。

下页的一张表格无疑是过分简化的，但它能够展示有关创始期的祖尼神话的大致情形。

① 法文原著书后所附“参考文献”在斯蒂文森名下仅列 1905 年的论文一篇；邦泽尔名下仅列 1930 年论文一篇。——译者注

244

变化			死亡
植物的机械运用（摆脱低矮世界的阶梯）	孪生兄弟“众爱所归”领导的创始期	兄妹乱伦（水的起源）	诸神杀死人类的子女（将之淹死）
野生植物的食用	两位纽威克维（仪典中的丑角）领导的迁徙		与“露水”民族比赛巫术（采食者对种植者）
		（为取得胜利而）祭献一个兄弟和一个姐妹	
农作物的食用			
		（以交换谷物为条件而）收养一个兄弟和一个姐妹	
农业活动的周期性			
			与柯亚纳克维人作战（种植者对狩猎者）
猎获物的食用（狩猎）			
	两位战神发动的战争		
战争的不可避免性			部落得到拯救（发现了世界的中心）
		（为战胜大洪水而）祭献一个兄弟和一个姐妹	
死亡			永久

只要稍加过目便可看出这张图表的性质。这是一件用于调和生与死的逻辑工具。两者之间的过渡在普韦布洛人的头脑里很难想象，因为他们是按照（破土而出的）植物界的样子看待人类生命的。这种解读方式跟古希腊一般无二，而且我们选择俄狄浦斯神话作为第一个例子并不是完全随意的。就这里所说的北美而言，植物的生命是从最简单到最复杂的顺序、按照前后相继的方面得到分析的，其中农业占据最高地位，但有周期性；也就是说，农业在本质上是生与死的一种交替，跟初始论点恰相抵牾。

让我们先把这个矛盾搁在一边，况且它出现在表中偏下的部分：农业是食物的源泉，从而也是生命的源泉。不过，狩猎也可以提供食物，同时也跟战争相似，而后者意味着死亡。这个问题因而 245
有不同的处理方式。库欣的版本围绕着一组对立的活动展开，一种是跟食物有关的、效果立现的活动（采摘野菜），一种是到期才见效的活动。换言之，生命必须把死亡包括在内，否则农业不可能存在。

帕森斯的说法是从狩猎过渡到农业，而斯蒂文森的说法则是从农业过渡到狩猎。这三种版本之间的所有其他差别都可以跟这些基本的结构发生关联。例如，这三个版本都描写了祖尼人先祖针对传说中的柯亚纳克维人发动的大规模战争，故事里同时引入了一些颇具意味的变化；这些变化主要出现在以下方面：（1）与诸神结盟或者采取敌视态度；（2）某一营地被获准取得最后胜利；（3）柯亚纳克维人被赋予象征性功能，时而被描绘成猎人（此时他们使用兽筋制成的弓弦），时而被描绘成种植者（弓弦用植物纤维缠裹）。

库欣的说法	帕森斯的说法	斯蒂文森的说法
诸神，柯亚纳克维 {盟友，弓弦采用 植物纤维绳索	柯亚纳克维人，独处，弓弦采用植物纤维绳索	诸神，人类 {盟友，弓弦采用 植物纤维绳索
战胜了	战胜了	战胜了
人类，独处，（在用植物纤维代替之前）弓弦采用兽筋	人类，诸神{盟友， 弓弦采用兽筋	柯亚纳克维人，独处，弓弦采用兽筋

纤维弓弦（农业）总是优于兽筋弓弦（狩猎），也由于（在较次的程度上）与神结盟比遭神敌视更为可取，因此人类在库欣的版本里处于双重的劣势（与神交恶，使用兽筋弓弦），在斯蒂文森的版本里则拥有双重的优势（与神相善，纤维弓弦），帕森斯的版本显
246 示的是一种中间状态（与神相善，但使用兽筋弓弦，因为原始人类靠狩猎为生）。

对立项	库欣的说法	帕森斯的说法	斯蒂文森的说法
神/人	—	+	+
纤维/兽筋	—	—	+

邦泽尔的版本提出的结构与库欣的版本相同，但与后者（以及斯蒂文森的版本）的不同之处是：这后两个版本都把人类的创始期说成是努力摆脱在大地腹地的悲惨处境的结果，而邦泽尔的版本则把它表现为一种召唤，是更高级的地区的力量向人类发出的。这样一来，以库欣和斯蒂文森为一方，以邦泽尔为另一方，将人类的创始期所调动的手段按照对称而相反的顺序排列。库欣和斯蒂文森是从植物到动物；邦泽尔则是从哺乳动物到昆虫，从昆虫到植物。

在西部普韦布洛人的所有神话里，问题所采取的逻辑形式始终

不变：思考过程的起点和终点均明确无误，歧义性出现在中间阶段：

生命（＝增长）	
植物的（机械式的）使用仅顾及生长	起源
植物的食用仅限于野生植物	采集
植物的食用包括了野生植物和栽培作物	农业
动物的食用仅限于动物（但此处有一矛盾，因为否定生命等于毁灭，所以：）	狩猎
动物界的毁灭扩展到人类	战争
↓ 死亡（＝减少）	

在整个辩证过程中出现了一个对立项，它跟各为一对的两个系 247
列的出现有关。这两个系列的功能在于调和两极：

（1）神的两位遣使　　两位仪式丑角　　两位战争之神

（2）同质的一对：

孪生兄弟（两兄弟）	同胞（兄与妹）	配偶（夫与妻）	异质的一对（祖母与孙子）

即一系列在不同语境中完成相同功能的组合式变体。我们于是便能够理解，为什么在普韦布洛人仪典上丑角能够被赋予战争方面的功能。只要我们承认，就食物的生产而言，丑角（因为他们都是肆无忌惮地挥霍农产品的贪食的家伙）完全可以具备跟战神（在辩证过程中表现为狩猎的一种滥用，因为他们捕猎人类，而不是人类所消费的动物）一样的功能，那么这个长期以来悬而未决的问题就可以获得解决。

中西部普韦布洛人的一些神话采取了另一种方式。首先，农业和狩猎被归并为根本性质相同的一件事情。这种划一性来自于例如有关玉米的起源的神话：玉米得之于把鹿的悬蹄当作种子播种下去的“百兽之父”。人们于是试图把生与死从一个总项同时推演出来。

并非是极点上的项简单，中介项发生裂分（照西部普韦布洛人的做法），而是极点本身发生裂分（例如东部普韦布洛人神话里的两姐妹），同时强调一个简单的中介项例如孜亚人（Zia）神话里的波霞燕娜（Poshaiyanne），但后者被赋予多义的特征。有了这个概念程式，我们就能够依照不同版本，把在神话过程中出现的这位“救世主”在不同时刻所具有的一些特征推断出来；例如，他在神话开头时乐善好施（参见库欣有关祖尼人的论文），在神话中间模棱两可
248 （中部普韦布洛人的神话）；到了结尾处便心存恶意（孜亚人神话）。唯一的例外是邦泽尔的版本中的祖尼神话，其中整个排序是颠倒过来的。这一点上文已经提到了。

只要系统地运用这种结构分析方法，我们就能够做到将一个神话的所有已知变体归入一个系列，形成某种意义上的一组置换，其中位于这个系列的两个极点的变体相对地形成了一种对称而相反的结构。这样一来，我们就在原本是一片混沌当中引进了一点点秩序；另一个附带的好处是可以提取出若干逻辑运作，它们本是神话思维的基础[9]。我们从现在开始便可以区分出三种这样的运作。

北美神话中有个通常叫做“小骗子”（trickster）的形象，很久以来就是一个难解之谜。在几乎整个北美地区，这个角色都被分派给郊狼或者乌鸦充当。如何解释？如果我们承认，神话思维总是从对某些对立有所意识，然后发展到对这些对立逐步进行调和，那么这一选择的理由就显露出来了。我们可以假设两个看来彼此难以过渡的对立项，两者首先被两个接受第三项即中介项的等值项所取代；然后，极点上的两项之一和那个中介项被一个新的三联体所取代，依此类推。我们于是得到一个如下类型的中介性结构：

初始对立	三联体之一	三联体之二
生命	农业	草食性动物
	狩猎	食腐肉动物
死亡	战争	捕食性动物

这个结构代表着隐含的思考方式，因为食腐肉的动物既像捕食性动物（以动物为食物），又像植物食品的生产者（不杀死它们所吃的东西）。对于认为农业比狩猎更“有意义”的普韦布洛人来说，他们用略微不同的方式表达了相同的思考：乌鸦之于园圃的关系正好相当于捕食性动物之于草食性动物的关系。不过，把草食性动物当作中介项对待已经有可能了，因为它们实际上就像采集者（素食者），而且提供某种动物食品，尽管它们自己不是猎人。这样一来，我们就有了第一级、第二级、第三级……的中介项，因为每一项都通过对立关系和关联关系产生下一项。 249

在大平原地区的神话中，这一连串的运作是显而易见的。它们可以按照下述系列排列：

天与地的（不成功的）中介项：（“星辰丈夫”的配偶）
一对异质的中介项：（祖母/孙子）。
一对半同质的中介项：（寄宿男孩/被撵走者）

与此相对应，（祖尼）普韦布洛人那里的系列为：

天与地的（成功的）中介项：（波霞燕娜）
一对半同质的中介项：（兀尤叶韦与玛才勒玛）
一对同质的中介项：（两位阿海尤塔）

此外，同属一类的关联也可以出现在一根水平轴线上（即使在

语言学上也是如此。帕森斯所说的德瓦语词根 pose 有多种附带含义：郊狼、雾、带发头皮[①]，等等，即属于此种情形）。郊狼（一种食腐肉的动物）之介于草食性动物与食腐肉动物之间，**恰恰相当于**雾气之介于天地之间，带发头皮之介于战争与农业之间（带发头皮是战争的一种“收获”），黑穗病之介于野生植物与栽培作物之间（它以前者的方式在后者身上发展），衣服之介于“自然”与“文
250 化”之间，垃圾之介于人居的村庄与荒郊野外之间，以及灰烬（和烟炱）之介于（埋入地下的）炉灶和（象征天穹的）屋顶之间。这根用中介项构成的链条——如果可以这样称它的话——提供了一系列逻辑衔接点，从而能够解决北美神话当中的许多不同的问题：为什么露水之神同时又是百兽之主？为什么拥有大量衣服的神往往是个男性“灰姑娘”（Ash-boy）？为什么带发头皮能够产生露水？为什么“百兽之母”是与黑穗病联系在一起的？等等。

我们还可以提问：照这个办法做下去，我们是否终会发现某种把日常感性经验中的数据组织起来的普遍方式？试比较法语形成之前的几个例子：法语 nielle（黑穗病）这个词在拉丁语里是 ncbula（雾）；在欧洲，人们认为垃圾（旧鞋子）、灰烬和烟炱都是带来幸运的力量（参见亲吻除烟炱工人的习俗）。再比较一下美洲的灰小伙的故事和印欧地区的“灰姑娘”的故事。这两个人物都是男性生殖器的形象（两性的媒介）。还有露水和野生动物的掌司；华服美饰的拥有者以及社会学意义上的媒人（权贵与百姓、穷人和富人之间的婚姻）。可是，这种平行现象用转借是解释不通的（正如人们有时声称的那样），因为灰小伙的故事和灰姑娘的故事哪怕在最微

---

① 旧时印第安人习俗：从战败的敌人的头上割下一块带发头皮作为证物和战利品。——译者注

末的细节上都是对称和颠倒的；不过，灰姑娘的故事移入美洲后却依然没有脱离原型（祖尼人所说的“照管火鸡的姑娘”）。于是就有了下面的示意图：

	欧洲	美洲
性别	女	男
家庭	双重家庭（父亲续弦）	无家可归（孤儿）
面貌	漂亮的姑娘	丑小子
态度	无人怜爱	单相思
变化	借超自然力之助穿上了华美的衣服	借超自然力之助将丑陋的外表褪去

所以，小骗子如同灰小伙和灰姑娘一样，也是一个中介项。这 251
一功能可以解释为什么他保持着某种两面性，他的功能便在于战胜这种两面性。他的歧义性和多义性特征恰好来源于这一点。但是，小骗子的形象并不是唯一可能的中介形式。有些神话似乎完全在致力于寻找能够沟通两重性和单一性的所有中介形式。例如，如果我们对祖尼人有关创始期的神话的所有不同版本加以比较，就可以得出一系列中介手段，其中每一个都通过对立和关联关系产生下一个中介手段：

救世主 〉 孪生兄弟 〉 小骗子 〉 阴阳人 〉 一对同胞兄妹 〉 已婚夫妻 〉 祖母-孙子 〉 四联体 〉 三联体

在库欣的版本中，这一辩证过程伴随着从某一空间环境（天与地的调和）到某一时间环境（夏季与冬季，即生与死的调和）的过渡。然而，尽管过渡是从空间向时间进行的，最终的表述（三联体）却重新引进了空间，因为此时的三联体正是与救世主一道同时给出的一对孪生兄弟；反过来说，如果始发点的表述是以空间形式

表达的（天与地），那么时间的概念就仍然隐含不露：救世主发出恳求，在此之后孪生兄弟才从天而降。由此可见，神话的结构逻辑要求功能的一种双重置换。待我们对另一种操作做出观察后，再回过头来谈这一点。

有了小骗子的歧义特征，神话形象的另一个特点便可以得到解释了。我们此处想到的是同一位神明本身所具有的双重属性：时而善，时而恶，全视具体场合而定。我们比较了豪比人神话中成为夏拉科仪典的基础的那些变体，发现可以按照下列结构把它们排列起来：

（麦绍乌：x）$\simeq$（莫英格乌：麦绍乌）$\simeq$（夏拉科：莫英格乌）$\simeq$（y：麦绍乌）

252 其中 x 和 y 代表两个任意值，不过应当认为代表着两个“极端的”版本。这两个版本里的天神麦绍乌是单独出现的，不跟别的神发生联系（版本之二），也不是根本没有现身（版本之三），但它仍然被赋予了具有相对意义的功能。第一个版本里的（单独的）麦绍乌可以对人类施以援手，尽管并非绝对如此；第四个版本里的麦绍乌心怀敌意，甚至可能不只如此。所以说，同另一种可能的而不明确的、此处用 x 和 y 代表的角色比较而言，他的角色是规定好了的——至少是隐含地规定下来的。与此相反，在第二个版本里，相对而言，莫英格乌比麦绍乌更乐于帮助人类；而在第三个版本里，夏拉科相对来说比莫英格乌更乐于帮助人类。

克莱森人神话的一些相似的变体也可以按照同一形式的系列排列：

（波霞燕基：x）$\simeq$（利亚：波霞燕基）$\simeq$（波霞燕基：蒂亚莫尼）$\simeq$（y：波霞燕基）

这种结构类型值得我们特别注意，因为社会学家已经在另外两个领域内遇到过它了：首先是关于鸡或其他动物啄食时的次序问题（pecking-order），其次是亲属关系系统——我们给它起的名字是**一般交换**。由于我们在另一个方面即神话思维中再次确认了这种结构，可以预期，我们有能力更好地评估它在社会现象当中的真实角色，并且对它做出意义更广泛的理论解读。

最后，如果说我们已经做到了以一组置换的形式把一整套变体加以组织，我们就能够期望找出这个组合当中的规律。就现阶段的研究而言，我们还只能满足于非常近似的指标。无论下面的表述今后必须如何精确化和改动，现在看来我们就可以认为，任何一种神话（作为所有变体的集合）都可以还原为一条标准关系式：

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

这条关系式由于同时给定了 a 和 b 两项以及它们的两个函数 x 253
和 y，所以我们假定，在两个条件下，在由**项次**和**关系**的颠倒所分别规定的两种情况之间存在着一种等值关系。这两个条件是：(1) 某一项被其对立项替换（即上述关系式里的 a 和 a-1）；(2) 两个成分的函数值和项值之间发生了关联性颠倒（上述 y 和 a）。

联想到弗洛伊德的说法：本质为神经症的个人幻想必须以两种创伤作为产生的条件（并非像人们倾向于认为的那样只需一种），上述公式于是便可展示它的全部意义了。通过试把这个公式用于分析这些创伤（假定它们分别满足上述条件 1 和条件 2），我们无疑能够为神话的发生法则提出一种更精确更严格的表述。特别是我们将能够做到让有关神话思维的社会学和心理学研究得到平行的发展，甚至像在实验室里处理那样对待神话思维，把工作假想放到实验里接受监控。

法国的研究条件十分薄弱，令人愤懑不平。目前不允许进一步推进这项工作。神话文本本来已属汗牛充栋，成分分析则要求团队工作和一组技术人员。一篇中等长度的神话变体会产生数百张卡片。要为这些卡片找到一种纵横排列的适当方式，就需要一些 2 米×1.5 米的立式卡片夹，上面带有可供插入并随时移动卡片的格子。如果要建立能够供人比较不同变体的三维模型，那么有多少变体就需要多少张这样的卡片夹，外加足够的空间，才能自由地移动和摆放。再有，一旦参照系统多于三个维度（就像我们在第 242 页所表明的，这种情形可能很快就会出现），那就必须求助于穿孔卡片或机器处理。眼下我们连找到建立一支工作队伍的地点都不抱希
254 望，我们只能谈三点意见，权当本文的结论。

首先，我们曾经常常纳闷，神话以及更广义上的口头文学为什么会如此频繁地一而再、再而三地反复运用同一个序列？如果我们的假设能够被接受，那么这个问题的答案就简单了：重复有一种凸显神话结构的功能。实际上，我们已经指出，显示神话特点的共时—历时结构使得我们可以把神话的成分按照历时序列排列起来（即我们的图表中的横行），但又应当从共时角度去阅读这些成分（纵栏）。这样一来，在重复过程中，并且通过重复——如果可以这样说的话——任何神话便都具备一种“多层面的”、透过表面可以看到的结构。

不过（这是第二点），神话的各个层面并非一模一样。如果说，神话的目的是提供一个逻辑模式，以便解决某种矛盾（如果这种矛盾是实在的话，那么这项任务是无法完成的），就会产生一组理论上数目无限的层面，每一个都与前一个稍有不同。神话将会螺旋式地发展，直到为它催生的智能冲动耗尽为止。神话的**增长**因而将是连续不断的，而它的**结构**却仍然是断续的。假如可以打一个大胆的

比喻，神话就像一个词语生命体，它在言语领域里的地位可与物理质料世界里的晶体相比拟。左有语言，右有言语，它的地位确实跟晶体相同，因为它是介于统计意义上的分子聚合体与分子结构本身之间的一个客体。

最后一点，社会学家曾经提出所谓“原始”思维和科学思维之间的关系问题，解决的办法通常是提出人类精神在各地的工作方式在质的方面存在差异。可是，他们从来没有质疑过，人类精神是否始终用于相同的对象。

以上几页文字促使我们考虑另外一种构想。在我们看来，神话
思维的逻辑与实证思维所依赖的逻辑同样严谨，而且本质上没什么 255
区别。这是因为，与其说区别在于智力运作的品质，不如说在于这种运作所施加的事物的本身性质。这一点其实也是工艺学家长期以来在他们的领域里所意识到的情形：铁斧并不因为比石斧“造得好”就更为优越。两把斧头都造得好，只是铁与石头不是一码事罢了。

或许有一天，我们能够发现神话思维跟科学思维一样，从中起作用的是同一种逻辑，而且人类一直思维得同样好。所谓进步——如果此时这是个贴切的字眼——的舞台并不是在人的意识之内，而是在大千世界当中。在这个世界里，人类的恒常的禀赋在漫长的历史中永远必须跟不断翻新的对象打交道。

注释

[1] 根据原稿修订。原文标题为 Sructural Study of Myth，In：Myth，A Symbosium，*Journal of American Folklore*，vol. 78，n°270，Oct.-Déc.，1955，pp. 428-444。译成法文时略有增改。

[2] A. M. Hocart：*Social Origins*，London，1954，p. 7.

[3] 这种设想至今依然有支持者，佩吉特爵士的文章便是一例：sir R. A. Paget, The Origin of Language..., *Journal of World History*, 1, n°2, Unesco, 1953。

[4] 参阅 E. Benveniste, Nature du Signe linguistique, *Acta Linguistica*, 1, i, 1939；及本书第五章。

[5] Michelet, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1。此处转引自 M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273。

[6] 我们并不打算跟专家们争论，那样会显得过于自负，甚至是无的放矢，因为俄狄浦斯神话在这里只是作为一个任意处理的例子提出的，斯芬克斯被说成具有地下界的特征也许会使某些人感到惊讶，但我们要援引玛丽·戴尔古夫人的话："在远古传说里，他们肯定是从大地本身孳生的。"（Marie Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108）。无论我们的方法与戴尔古的方法相差多远（也无论我们的结论将会与她的结论有多么不同，假如我们有能力深入研究这个问题的话），在我们看来，她的方法成功地揭示了斯芬克斯在远古传统中的特征：一个进攻和强奸青年男子的女妖；换言之，这是一个符号颠倒的女性的化身。这就能解释为什么在戴尔古编入其著作的结尾部分的出色插图中，男人和女人永远处于一种颠倒了的"天/地"关系中。

我们下文将要指出，我们之所以挑选俄狄浦斯神话作为第一个例子，是要强调古希腊神话思想的某些方面与普韦布洛印第安人的神话思想看来很相似。下面的例子便借自于后者。关于这一点，我们想指出，按照戴尔古夫人所重建的样子，斯芬克斯这个人物刚好跟北美神话里的两个人物吻合（也许就是同一个人物）。一方面是一个 old hag（老丑妇），面目可憎的老巫婆，她的外貌向年轻的男主人公提出了一个谜：如果他猜破谜底——即回应那个鄙俗的造物的求爱表示，那么他一觉醒来就会在自己的床上发现一个美丽的妙龄女子，此人将让他获得最高的权力（这也是凯尔特神话中的一个主题）。再者，斯芬克斯还使我们想起豪比印第安人的 child-protruding woman（腆着肚子的妇女），一位能使男性再振雄风的无与伦比的母亲。这个年轻女人在一次艰难的迁徙中被她的部落抛弃，当时她正要分娩。从此她便在沙漠里到处游荡。作为百兽之母，

她不让猎人捕杀动物。有个猎人遇上她，见她身穿沾满血迹的衣服，“惊恐万分，竟至于一时勃起”。她趁此机会强行与他性交，后又用狩猎无往不胜来犒赏他。（参见 H. R. Voth，The Oraibi Summer Snake Ceremony，*Field Columbian Museum publ*. n° 83，*Anthropol. Series*，vol. Ⅲ，n° 4，Chicago，1903，pp. 352—353 et p. 353，n. 1）

［7］莫英乌应写为 Muyingwû，本文的英文原稿里的 Masauwû 是打字时的误拼。

［8］参阅 *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*，*Section des Sciences religieuses*，1952—1953，pp. 19-21 et 1953-1954，pp. 27-29。

［9］关于这种方法的另一次运用，见拙文“关于四则温内巴戈神话”。该文当于 1958 年发表在《保罗·拉丹 75 岁寿辰纪念论文集》内。［该文及出处见《结构人类学》(2)，第十章及其章后注 1。——译者注］

第十二章　结构与辩证法[1]

257　从朗格（Lang）到马林诺夫斯基，中经迪尔凯姆、列维-布留尔（Lévi-Bruhl）和范·德·利厄（van der Leeuw），所有对神话和仪典的关系感兴趣的社会学家和民族学家都把这种关系想象成一种同言重复，有的人还把每个神话都看成一种习俗在意识形态上的投射，用处是给这种习俗提供依据。另外一些人则反过来看待这种关系，他们把仪式看成神话的一次演示，一幅行动起来的画面。在这两种情形下，人们都认定神话与习俗之间存在着某种有序的对应关系，换言之，某种对等性。神话与习俗二者无论何为源，何为流，总是相益相生的，一个属于行动的层面，另一个属于观念的层面。有待解答的问题是：为什么并不是所有的神话都有与之对

应的习俗，为什么并非所有的习俗都有与之对应的神话？为什么能够证实这种相符性的情形为数十分有限；最后一点，也是最重要的一点，为什么会存在这种奇怪的复制？

我打算用一个具体的例子说明这种相符性并非总是存在的；或者更准确地说，即便这种相符性存在，它很可能是神话和仪式之间以及各种仪式本身之间的一种更一般的关系的一个特殊情形。这种一般性的关系确实意味着，在礼仪的表面上不同的成分之间，或者在任何一种仪式或神话的各个成分之间存在着一一对应的关系，但 258
是这种对应关系不能被视为相符性。在本文将讨论的那个例子当中，重建相符性要求进行一系列事先操作：置换或转换，重新来过的理由也许就在其中。如果这个假设是正确的，那就意味着应当放弃在某种机械因果论里找寻神话和仪式之间的关系，而应当从某种辩证关系出发去构想两者的关系；而且只有首先把两者都还原成它们的结构成分之后，才能进入这种辩证关系。

我觉得这样一场演示也是对罗曼·雅各布逊的著作和方法表达敬意的一个适当的办法。他本人曾经多次关心神话学和民俗学，对此我们仅需提醒一下他为方克和瓦格诺编写的《民俗学正典》第一卷（Funk and Wagnall, *Standard Dictionary of Folklore*, vol. 1, New York, 1950）撰写的有关斯拉夫神话的条目，以及他针对《俄罗斯仙女故事》（*Russian Fairy Tales*, New York, 1945）一书所写的宝贵的评论就够了。再有，我运用的方法实际上显然只是结构语言学向另一个领域的扩展而已，而雅各布逊的名字是与结构语言学联系在一起的。最后一点，他始终十分关心结构分析和辩证方法之间的内在联系。他的那本著名的《历史音位学原理》（*Principes de phonologie historique*）是这样下结论的："静态和动态之间的关系是决定着语言观念的最基本的辩证的对立概念之一。"所以，我在

力图深入了解结构的概念与辩证思维之间的相互蕴含关系时，其实只是沿着他所指出的一条道路前行罢了。

在多尔赛（G. A. Dorsey）关于北美大平原鲍尼族（Pawnee）印第安人的神话的著作中（G. A. Dorsey，The Pawnee：Mythology，part I，Washington，1906），编号 77 至 116 之下有一组神话，能够说明萨满教威力的起源。有一个主题反复出现若干次（参见第 77、86、89 号及其他各处）；为了简便起见，我把这个主题叫作怀孕的男孩。让我们先看第 77 号神话。

259 一位无知少年发现自己拥有治病救人的神奇力量。一位已经功成名就的老巫师对他与日俱增的声望产生了妒忌，在妻子的陪同下数次前往造访。老巫师把自己的技术教给了少年，却没有换来什么秘密，一怒之下——并非全无缘由——他给了少年一只装满神奇草药的烟斗。少年被迷醉之后发觉自己怀了身孕。他满怀羞辱地离开了村子，跑到野兽中间去寻死。野兽们可怜他的不幸遭遇，决定把他治愈。它们从少年的体内拔出胎儿，并把神力传授给他。少年返乡之后，凭这种神力杀死了那位恶毒的巫师，成为名重一时的乡村郎中。

在多尔赛的著作里，仅这篇神话的版本之一便占去 13 页的篇幅；我们仔细分析了神话的文本，发现它是围绕着很长的一系列对立建构起来的。其一，入道的萨满/未入道的萨满，也就是练就的威力与天赋威力之间的对立。其二，童/叟，因为这个神话强调敌对者一个年幼，一个年长。其三，无分性别/区分性别，实际上，鲍尼印第安人的全部形而上学思想都是以下述观念为基础的：创世之初，对立的成分是一团混沌，诸神的第一步工作便是将它们区分开来。那位少年本无性别，更准确地说，男女之别的原则在他身上是共存的。相反，这一区别在那位老巫师身上却不可更改。这个观点在神话中表达得十分清楚：巫师与妻子总是相伴出现；与之对照

的是少年总是孤身一人，但雌雄两性兼备（男人怀孕）。其四，小孩有生育力（虽为童贞）/老年人不育（虽然不断被提醒是已婚的）。其五，不可逆转的“子”从“父”受精的关系与一种同样不可逆转的关系形成对立：“父”向“子”袒露秘密，却因为没有得到交换（他本无秘密）而向后者实行报复。其六，一种三重的对立，植物的魔力相对于来自动物的魔力：前者因老人利用草药孕育了婴孩而是真实的，不过这种魔力尚可救治；后者是象征性的（摆弄一副头颅骨），少年凭它得以诛杀老巫师，而且没有复活的可能。其七，260 两种魔力一靠体内注入，二靠从身体剥离。

这种运用对立面的构造在细节方面也可以看到。有两个原因使得各路野兽见到少年而生怜悯之心，这在文本中有很清楚的说明：他将男女的特点集于一身，这一结合表现在他的瘦小身躯（多日未进食）和隆起的腹部（怀孕所致）之间的对立。为了让他成功地堕胎，草食动物呕出碎骨，肉食动物剥离鲜肉（三重对立）。最后，少年有死于胀破肚皮的危险（在第 89 号神话里，胎儿换成了一个不断增大的泥巴球，直到胀破怀孕者的肚皮），而巫师却真的死于腹部痉挛。

在第 86 号神话里，上述的某些对立既被保留，也得到了复制。凶手将受害者拴在绳索的一端，缒入地下（一些身怀魔法的哺乳动物的住所），让他捡拾老鹰和绿色啄木鸟的羽毛，也就是作为空中居民的鸟类的羽毛，特别是老鹰与苍穹有关联，绿色啄木鸟与暴风雨有关联。世界体系的这种颠倒伴随着食腐肉动物与食草动物之间（在第 77 号神话的“正常”系统里遇到过）的一组相关对立，两者此时似乎“再正常不过地”一个分管胎儿的骨头，另一个分管胎儿的血液。我们于是看到了单凭对神话内容的结构分析本身就可以得到的东西：即通过与代数相似的运算，能够出入于各个变体之间的转换规则。

不过，我在这里希望引起人们注意的其实是问题的另一个侧面。有关怀孕男孩的神话符合鲍尼人的什么习俗呢？乍看起来毫无相符之处。这个神话强调两代人之间的对立，而鲍尼人根本没有建立在年龄段基础上的萨满教团体。进入这一类团体也不以考验和缴纳费用为条件。缪利（Murie）曾经见证说，在鲍尼人那里，“成为医
261 师的正常途径是在师傅死后继承他的地位”[2]。相反，我们这个神话却完全依赖一个双重概念：法力既是天赋的，又恰恰因此而遭到师傅的反对。师傅并没有把法力传授给拒绝成为自己的接班人的那个人。

那么，是否可以认为，鲍尼人的神话反映着一个跟鲍尼仪典中的主导体系相关联，却是对立的体系呢？这种看法只有一部分是正确的，因为这一对立在这里并不适合；更准确地说，对立的概念在这里不具启发性，因为虽然它能够解释神话和仪式之间的某些差异，但也留下了另外一些没有得到解释的方面。它尤其忽略了怀孕的男孩这个主题，而我们认为这个主题在被考察的一组神话里占有中心地位。

可是，如果我们不把这个神话跟鲍尼人的相应仪式进行比较，而是同北美大平原上的那些部落的对称而相反的仪式进行比较——后者在构想萨满教团体以及加入这些团体的规则方面恰好跟鲍尼人相反——那么这个神话的全部成分就都可以各得其所。按照罗维的说法，“鲍尼人的与众不同之处是他们发展出了与年龄段无关的最精密的社会团体”[3]。就这方面而言，他们不同于黑足人和像曼丹人和希达查人那样最明确地体现着另一类型的村居部落。通过阿里卡拉人的中介，鲍尼人与这些部落不仅有文化上的，也有地理上和历史上的联系。阿里卡拉人直到18世纪上半叶才从斯基第鲍尼人（即多尔赛收集神话的那些部落）中分离出来。

在上述这些部落中，社团形成一些年龄等级。等级之间的过渡通过买卖实现，买卖双方的关系是按照“父/子”之间关系设想的。

而且候选人总是在妻子的陪同下露面，这场交易的中心题旨是将“儿子”一方的妻子移交给“父亲”一方，后者与之完成一次交媾； 262
交媾活动无论是实施还是象征性的，永远象征着一次孕育行为。于是，我们又看到了已经在神话的层面上分析过的全部对立，每一组对立被赋予的价值是颠倒的：入道者/未入道者，年幼和年长，无性别和有性别，等等。事实上，在曼丹人、希达查人（Hidatsa）和黑足人的仪式中，“儿子”是由妻子陪伴的，正如鲍尼神话中的妻子陪伴着“父亲”。不过，鲍尼神话中的妻子只是一个跑龙套的角色，在这里她却扮演主角：她从“父亲”受孕并孕育了儿子，从而将鲍尼神话所赋予儿子的所有双性特征囊括于一身。换言之，语义价值并没有变，它们仅仅在作为依托的表达符号方面进行了一次等级的置换。在这方面，比较一下两个系统中被指定具有孕育力的肇因将是有趣的：在鲍尼神话中，它是父亲和妻子传递给儿子的一只烟斗，在黑足人的仪式中，它是先由父亲递给儿子之妻，然后再传给儿子的一根野生萝卜。然而，空心管状的烟斗是天空和现实世界的中介物，因此它跟大平原地区神话分派给野生萝卜的角色既是对称的，又是相反的，正如在叫作“星辰丈夫”的系列故事的无数变体中，萝卜像一个实心的瓶塞，起到把两个世界隔绝开的作用。每当成分的顺序被颠倒过来的时候，它们的符号也会跟着改变。

与鲍尼神话相呼应的，还有希达查人在极不寻常的用肉干铺顶的棚子内进行的女子的酬赠仪式（就我所知，尚无人指出它与中国古代仪典的相似性）。这些肉干有些是支付给掌握魔法和具备生育力的父亲们的，有些是付给扮演非父亲（即为人堕胎者）角色的掌握魔法的动物的。不过，肉类在第一种情况下表现为容器（用肉干覆顶的草屋），在第二种情况下被明确规定必须呈现为内容（塞满肉的手提袋子）。我们甚至可以进一步追踪此类平行现象，它们会导

致相同的结论：鲍尼神话展示了一种颠倒的仪典制度，并非是对这
263 一部落的主导制度的颠倒，而是对一种他们并不使用的、其仪典的组织方式与他们相反的相似部落的制度的颠倒。此外，这两种制度之间的关系带有一种对位法的特点：如果一个被视为一种进步，另一个就显得是一种退步。

这样一来，我们就把鲍尼神话置于与一个异族仪式的关联和对立的关系当中。值得注意的是，在这一神话和另一种仪式之间还可以看到一种类型相同但更为复杂的关系，那种仪式并不是鲍尼人所独有的，而且是一个得到特别仔细的研究的课题：哈科仪式（The Hako）[4]。

哈科是两个群体之间的一种联姻仪式。这些群体跟在社会结构中地位固定的鲍尼人社团不同，它们之间可以自由地互相选择。不过，在按照这种形式运作的同时，他们也把自己放入父/子关系中去了，这种关系也规定着把村居部落的年龄级组连接起来的固定关系。正如霍卡特曾经深刻说明的那样，不妨把作为哈科仪式的基础的父/子关系看成是父母双方亲属之间的联姻关系的一种置换[5]。换言之，怀孕的男孩的神话、曼丹人和希达查人在一系列年龄级组中的晋级仪式以及哈科仪式，全都是一组又一组的置换，其规则是父/子对立和男/女对立之间的等价性。我本人则想进一步提出，这一等式的基础是叫作克劳-奥马哈亲属制度的区别性特征；在这种亲属制度里，联姻群体之间的关系正是依照前辈与后辈的关系获得形式化的。限于篇幅，问题的这个方面此处无法进一步阐述。

264 因此，我只限于对哈科仪式的最后几个阶段——即弗莱切划分的第 16 至 19 段——做一扼要的考察。这几个阶段最为神圣，而且提供了值得注意的一系列与怀孕男孩的神话的相似之处。父亲所属的群体来到儿子的村庄，象征性地抓来一个幼童（男女均可，所以

儿童无性别，或更准确地说，无性别标志。参见前引第 201 页）。父亲所属的群体给他涂上一层层圣油，目的是把他变成蒂哈瓦，也就是最高的天界神灵。然后裹在一床被子里的儿童被抬起来，两腿向前伸出来。在这个体位上，他被按照男性生殖器的样子摆弄来摆弄去，与世界作一次象征性的交媾。地上画出的一个圆圈代表世界。他必须把一个黄鹂鸟巢像丢蛋卵似的丢下来。土著报告人明确说明："孩子的双脚踏进圆圈就意味着新生命降临了……"（前引第 245 页）最后，地上的圆圈被抹去，孩子身上的圣油被擦干，并被打发回到伙伴中间玩耍去了。

很清楚，所有这些操作都可以视为对怀孕男孩的神话中的成分的一种置换。在这两种情形下都有三个角色：

神话系列：	儿子	父亲（或丈夫）	父亲的妻子
仪式系列：	儿子 （妻子的置换）	父亲 （丈夫的置换）	幼童 （儿子的置换）

两种情形又都有两个有明确性别标记的角色，一个无性别标记的角色（儿子或幼童）。

在神话系列里，无标记可以让儿子变成半男半女；在仪式系列里，他又变成完整的男人（交媾者）和十足的女人（把一个象征着蛋卵的鸟巢生在象征着巢穴的圆圈里）。

哈科的全套象征手法意味着父亲能够借助幼童的亦男亦女的功能使儿子受孕，正如神话里的那对巫师—妻子夫妇的双重功能够使少年受孕一样。同样，村居部落仪式中的父亲能够借助儿媳妇的双重功能使儿子受孕。某个角色的性别歧义在上下文里经常得到强 265
调。这一方面不妨比较一下：孩童伸出脚来的那件盖袍（哈科仪式）、大腹便便的男孩（鲍尼神话）、口中衔着一根外露的萝卜的女人（黑足人的背景神话，与通过典押妻子进入软毛狐社团的接纳仪式有关）。

我曾经在另一篇论文里[6]试图说明，神话的发生模型（产生神话，同时又赋予其结构的模型）的本质在于运用带有三个象征的四种功能。这四种功能在这里是由两组对立规定的：长/幼，雄/雌，从中产生父、母、儿、女等功能。在有关怀孕男孩的神话里，父亲和母亲每人都运用一个不同的象征，儿子和女儿的功能则在第三个象征即少年当中合并起来了。在曼丹—希达查人仪式里，父亲和儿子是分开的，而儿子之妻则兼具母亲和女儿的功能。哈科仪式的情形更为复杂一些，因为象征的数目永远是三个：在父亲和儿子之外，又引进了一个新的人物：儿子的孩子（或男或女）。这是因为，若想把功能运用于象征，就必须把象征理想地分裂为二项对立；正如我们已经看到的，父亲既是父亲又是母亲，儿子既是儿子又是女儿，而幼童这个人物则从另外两个象征那里借入它们的半个功能：授精者（父亲）和受精者（女儿）。值得注意的是，象征之间的这种更为复杂的功能分配表明了三个系统中的唯一一个诉诸互惠性的系统的特点。因为，如果说问题始终是要建立联姻关系，那么这种关系在第一个系统中遭到了拒绝，在第二个系统中是被索求的，而只有在第三个系统中才得到商榷。

神话和仪式之间的辩证关系必须考虑到结构，我们在这里无法阐述这个结构，只能请读者去阅读上文援引过的那篇文章。不过，我们希望已经指明，要理解这种关系，神话和仪典的比较是必不可
266 少的，这种比较不限于某一社会，还应当与相邻社会的信仰和实践进行比较。如果说，一组鲍尼神话体现着不仅是同一部落的，而且也是其他部落的某些仪式的一种置换，那么我们就不应满足于一种纯粹的形式分析。这种分析只是研究的初步阶段，它之所以多产，是因为它让我们运用比通常更严谨的方式阐述地理的和历史的问题。所以，结构的辩证法并不与历史决定论相抵牾，而是需要后

者，并给后者提供一个新的工具，从而对它有所促进。其实雅各布逊曾经多次证明，自梅耶（A. Meillet）和特鲁别兹柯伊（Troubetzkoy）以来，地理相近的语言区域之间的相互影响的现象就不可能不涉及结构分析。这就是著名的有关语言的亲缘关系的理论。通过将这一理论运用于另外一个领域，我尽力为它做出一点绵薄的贡献，即强调这种亲缘关系不仅表现在某些结构性特点从发源区域向外传播，也不在于对这种传播的抗拒；亲缘关系照样可以通过反命题产生，而且可以滋生出一些带有应答、补救、托词以至懊悔等特点的结构。无论在神话学还是在语言学方面，形式分析都立即提出了意义这个问题。

注释

[1] 原文曾以此标题收入雅各布逊六十寿辰的纪念文集：*For Roman Jakobson*, *Essays on the occasion of his sixtieth birthday*, The Hague, 1956, pp. 289-294.

[2] J. R. Murie, *Pawnee Societies* (Anthropol. Papers of the *American Museum of Natural History*, vol. Ⅺ, part Ⅶ, 1914, p. 603).

[3] R. H. Lowie: Plains-Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary (Anthropol. Papers of the *American Museum of Natural History*, vol. Ⅺ, part ⅩⅢ, 1916, 890).（这句话在原著里直接引自英文。——译者注）

[4] A. C. FLETCHER and J. R. MURIE, *The Hako: a Pawnee Ceremony*, 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology, part. Ⅱ, Washington, 1900—1901 (1904).

[5] A. M. Hocart, Covenants, In: *The Life-Giving Myth* (London, 1952).

[6] 即本书第十一章。

第四部分

艺术



第十三章　亚洲和美洲艺术中的裂分表现方法[1]

当代民族学家对于原始艺术的比较研究表现出 269
某种厌恶感。他们的理由不难理解，因为这方面的研究迄今为止几乎完全集中在证明文化之间的接触、传播现象以及转借上面。一个装饰性细节，一个特别的图形只需来自世界上的两个不同地区，就会有热心人不顾两种表现之间通常十分明显的地理距离和历史间隔，立即宣布这两种其实舍此绝无可比之处的文化起源相同，有着无可置疑的史前联系。撇开某些影响深远的发现不论，我们很清楚，这样“不惜一切代价”地寻找相似之处的仓促做法曾经导致了什么样的弊端。为了使我们免于犯此类错误，研究物质文化的专家学者们有必要首先确定，就一种或一组可能会独立地反复出现的特征或风格而言，

究竟是哪一条特殊的区别造成它们有别于那些非转借便无法重复的性质和特点。

所以，当我打算给一份被热烈和合理地讨论过的档案再追加几
270 篇文献的时候，心中是颇为踌躇的。这些卷帙浩繁的资料涉及北美西北沿海地区、中国、西伯利亚、新西兰，甚至可能还包括了印度和波斯。此外，我们提到的这些资料分属几个不同的时代：有18、19世纪的阿拉斯加，公元前2000年至公元前1000年的中国，阿穆尔河地区的史前艺术，以及从14世纪至18世纪的新西兰。很难想象还有比这更难办的事了。我在别处[2]已经提到过，关于阿拉斯加和新西兰在哥伦布时代之前曾经有过接触的假设遇到了几乎不可克服的困难。如果我们把西伯利亚和中国跟北美进行比较，问题也许会简单一些，因为两者的距离比较容易理解，只需跨越一两千年的障碍便可。即使在这种情况下，无论人们怎样直觉地确信不疑，仍须找出多少事实才能建立看起来稳妥牢靠的对比啊！在一部独具匠心和杰出的著作里[3]，亨泽（Carl Hentze）不得不充当美洲文化学的“拾荒佬”，他从各种不同文化里一点一滴地搜集证据，过分强调了一些有时毫无意义的细节。他的零碎散乱的分析并没有说明印象的依据是什么；对于被两种艺术的整体接触所充分激发的两者之间有亲缘关系的深刻感觉，他的那些“诗意的零碎材料”（membra disjecta poetae）当中没有任何东西能够说明。

可是，北美洲西北沿海地区与古代中国艺术之间的相似性不能不令人印象深刻。

271 与可从分析两种艺术得出的基本原理的相似性相比，这些物品之间的外表相似性并没有那么显著。这项分析工作已经由利昂哈德·亚当（Leonhard Adam）完成[4]，现将他的结论部分扼要叙述如下。这两种艺术通过以下方式进行：（1）浓重的刻意风格；

(2) 程式化或象征性，反映在强调反映特征的线条或者追加有含义的表征上（例如，在西北沿海地区的艺术中，用双爪执一根小棍来表示海狸）；(3) 以“裂分的形象”（split representation）表现躯体；(4) 从整体任意分割出细部，使其脱离原位；(5) 用两个侧面形象表现某一个体的正面；(6) 高度精致的对称性，但往往运用细部的不对称性；(7) 不合逻辑地将细部转变为新的成分（例如，爪子变成嘴巴，用眼睛的图案表现接合部，或者相反）；(8) 偏重于智能而非直觉的表象，例如骷髅和脏器，更重于身体的表象（一种在澳大利亚北部同样令人瞩目的手法）[5]。可是，这些艺术手法不仅仅属于西北沿海地区。正如利昂哈德·亚当所说：“中国和美洲西北部两地展现的多种工艺和艺术原理几乎一模一样。”[6]

这些相似之处被人注意到以后，有趣的是，出于完全不同的理由，古代中国的艺术与美洲西北海岸地区的艺术曾经被分别拿来与 272
新西兰的毛利人（Maori）艺术进行比较[7]。这个事实将会因为以下情况而更加引人注意：按照一些学者的说法，阿穆尔河（Amour）地区的新石器时期艺术——它的某些主题（如腹部装点成有一张太阳脸的展翅的鸟）与西北沿海地区的几乎一模一样——呈现出“一种出人意料地丰富和采用曲线的装饰手法，既与阿伊努人（Ainu）和毛利人的同一手法有联系，又与中国新石器时期文化（仰韶文化，Yangshao）和日本的新石器时期文化（绳纹文化，Jomon）的同一手法有联系；特别是那种以例如织网、螺旋和回形纹等复杂图案为特色的带状装饰便完全不同于贝加尔人文化中的长方形几何图案装饰。”[8]所以说，每一种虽属极为不同的时代和地区，却表现出明显的相似性的艺术形式都依据不同的理由，向我们暗示它们是彼此接近的，尽管违背地理和历史的要求。

那么，我们是不是陷入了一种两难的困境呢？困难在于要么必

须否定历史，要么必须对已经被多次证实的相似性视而不见。人类学家中的传播学派曾经毫不犹豫地逼迫历史批评界就范。我无意捍卫他们的那些大胆的假说，不过，应当说比起他们那些玄虚的主张来，他们的态度谨慎的反对者——在消极的意义上——也并不就较为令人满意，他们只是做法与之相反罢了。原始艺术的比较研究无疑受到了研究文化接触和转借的学者的激情的影响。可是，干脆说吧，这种研究受到迂夫子们的连累更甚：仅仅由于他们的科学尚未提出适合他们的令人满意的诠释方法，这些人便宁可全盘否定显而易见的关联。从
273 知识进步的角度来看，仅仅由于难以理解就否认事实，这种做法肯定比提出假说更无裨益。假说即便不能被接受，以它们的缺憾之砖正可引来批评和研究之玉，而且后者终有一日会把假说甩在后头[9]。

我们因而保留把美洲艺术跟中国或新西兰的艺术进行比较的权利，尽管大量证据证明，毛利人未能把他们的武器和装饰物带到太平洋沿岸。对于那些用偶然性无法解释的复杂的相似之处来说，文化接触论显然不失为一种最方便的假说。但是，当历史学家断言不可能有过接触的时候，这本身并不能证明相似之处全属虚幻，而只能说明必须另寻其他解释的途径。传播学派的努力之所以富有成果，正是因为他们系统地挖掘了各种历史可能性。如果我们不懈地向历史求助（首先就应当求助于它），而历史告诉我们“此路不通”，那么就让我们转而求助于心理学或者对形式的结构分析吧。让我们试问，本属心理或逻辑性质的内在关联是否有助于理解那些同时发生的反复出现的现象，这些现象的频率和凝聚力都不可能出自一场概率游戏。本着这一精神，我现在对这场争论提出自己的看法。

博厄斯是这样描述北美西北沿海地区艺术的这种裂分方法的：“动物在想象中被从头至尾分割成两半……两只眼睛之间有深深的凹陷，一直延伸到鼻子。这就说明头部肯定未被当成动物的正面，

而是在口鼻处衔接起来的两个侧面形象，然而眼睛和前额部位却不发生接触……动物要么被表现为一分为二，两个侧面形象在中间对 274
接，要么就展示一个头部的正面形象，连带两个相连的侧面形象。”[10]对于此处复制的两幅绘画（图 17 和图 18，即该文图 222 和图 223），博厄斯做出了如下分析：



图 17　海达人绘画中的熊的形象

资料来源：Franz Boas。

“图 222（海达人绘画）展示了以这种方式获得的一种设计。它描绘的是一只熊。我们在此类图案里看到的熊的阔嘴产生于构成头部的两个侧面形象之连接。在同样表现一只熊的图 223 里，头部的这种切分显示得最为清楚。那幅画画在一座钦西安人（Tsimshian）的房屋正面，图案正中的圆洞就是房门。这个动物被从后至前切分开来，所以只有头的前部是连贯的，下额的两半互不接触。黑色粗线条表现熊的背部，细线条表现背部的皮毛。钦西安人称这种图案为‘两熊相会’，好像有两只熊似的。”[11]



图 18　左：钦西安人画在正面屋墙上的熊
右：海达人画在木头帽子上的硬骨鱼的形象

资料来源：Franz Boas。

让我们把博厄斯的分析与顾理雅（H. G. Creel）的分析作一比
较。顾氏针对中国上古艺术里的类似手法说道：“商代装饰艺术的
最为突出的特点之一是：它用一种特别的方法把动物表现为平面或
275 圆形层面。这就好像是拿起动物，从尾巴尖开始将其纵向剖开，一
刀剖至鼻尖，但并不豁开。然后将两个半扇摊开，再把这一分为二
的动物平铺在器物表面上。两个半身仅在鼻尖处连接。”[12]顾理雅看
来并不知道博厄斯的工作，在使用了与博厄斯几乎一模一样的词语
以后，他又补充道：“在研究商代的设计的过程中，我始终觉得这
种艺术与西北沿海地区印第安人的艺术极为相似，神似是可以肯定
的，细节上的形似也是可能的。”[13]

这种独具特色的技术不仅在上古中国艺术和西伯利亚原始居民
中以及新西兰可以看到，它同样出现在美洲大陆另一端的卡杜维奥
276 印第安人当中。我们在这里复制的图 21 上画着一张脸孔，这是这个
位于巴西南部的小部落的妇女们的传统习惯。该部落为一度兴盛的
瓜伊库鲁（Guaicuru）民族的余部。关于这些图画的绘制方法及其
在土著文化里的功能，我曾经在别处描述过[14]。这里只需提醒一

下，早在17世纪，我们刚刚与瓜伊库鲁人发生接触时就知道这些图画了，而且它们迄今好像并没有发生变化。这些不是文身图案，而是每隔数天便需重新来过的绘画，用木片蘸着野果和树叶的浆汁画成。妇女们互相画（从前也给男人画）。她们并无模型可依，而是 277
在一个传统的复杂主题下即兴发挥。在我1935年间搜求到的400幅本地原作中，我一张重样的也没看到。这些画作之间主要靠不断重新排列基本成分得以区别，而不靠这些成分本身的翻新，例如单螺旋形和双螺旋形、影线、涡形纹、希腊式回文、缠结纹、十字形和火花等。鉴于这种精巧的艺术的最早报道已经十分久远，所以西班牙人影响的可能性应当排除。目前尚能掌握这门古老绝技的只剩下几位老婆婆了，绝迹之日看来已是近在眼前了。



图19　中国安阳出土的青铜器

中间的面板上有一个分裂为两半的无下颌的饕餮面具。这副面具的上头有以两耳构成的第二副面具，上面的每只眼睛也可以解释为属于用主面具的每只耳朵表现的小龙。两条小龙以侧面和面对面地展现，跟上部面板上的图案一样。后者本身也可解释为一个公羊面具的正面，羊角用龙身表现。顶盖上的图案可用类似方式解释。

资料来源：W. Perceval Yetts，*An-Yang*：*A Retrospect*。

图Ⅷ是这些图画的一个极好的例子。整个造型按照两条轴线对称分布，一条轴线是垂直的，从脸的正中线通过，另一条是水平的，将脸孔齐着眼部划分成两半。两只眼睛以提示性的线条按缩小的比例表现，同时也是两个方向相反的螺旋形的起点，其中一个螺旋形在右脸颊上，另一个在前额左侧。图画的下方有一个弓形的复合图案，饰以缠结纹，它表现上嘴唇，而且正好画在上嘴唇上。这一图案在所有面部图画中都可以看到，尽管有详略之别和形状的变化，它似乎构成一个不变的成分。由于整个造型的表面不对称性，对它做出分析并非易事；然而这种不对称性掩盖着一种复杂而真实的对称性。两条在鼻子上端相交的轴线把面部分为四个三角区：左前额、右前额、鼻右翼加右脸颊、鼻左翼加左脸颊。两个对立的三角区有互相对称的造型。不过，每个三角形区域本身又是一个双重的造型，而且在对立的三角区内逆向重复。这样一来，在右前额与左脸颊上首先有一个希腊式回文三角形，然后以一条空白的斜条为间隔，有两个紧挨着的双螺旋形，饰以缠结纹。左前额和右脸颊画有一个饰有缠结纹的大的单螺旋形，其上有一鸟状或火焰状的花
278 纹，令人想到与之对称的整体中的空白斜条。因此，主题有两对，每一对都对称地重复两次。不过，这种对称性有时靠纵横两条轴线之一得到确定，有时靠被轴线切分的三角形区域得到确定。样式愈加复杂就愈令人想到扑克牌中的花牌。图Ⅳ、Ⅴ、Ⅵ都是这方面的例子，显示出其实是围绕着同一手法的一些变化。

然而，在图Ⅷ中，值得注意的不仅是绘画图案。画家（一位年纪 30 岁上下的妇女）同样打算表现脸孔乃至头发。显而易见，她是用裂分表现法来完成的，因为脸孔不是真正正面的，而是由两个并联的侧面构成的。因此它才格外宽阔并呈现心形的轮廓，将前额分为两半的凹陷仍然属于用双侧面表现的手法，后者只是从鼻根直到

下巴这个部分才合并起来。图 17 和图 18 跟图Ⅷ之间的比较更加凸显了这种手法与北美西北沿海地区艺术家之间的一致性。

南北两个美洲的艺术还有其他一些共同点。其中之一就是我们已经强调过的使主体产生错位，变为构成成分，然后按照与自然无关的传统规则予以重组的方法。这种方法在卡杜维奥人的艺术里并非不太突出，只是采取了间接方式。博厄斯曾经细致入微地描述过西北沿海地区艺术中的身躯和脸部的错位现象：这回被割裂开来的是器官和四肢本身，然后利用它们重组一个任意的个体。例如，在海达人的图腾柱上，“图像必须……这样解释：动物经过两番拧绞，尾巴翘起搭在背上，头部耷拉至胃部以下，然后被一分为二，朝外摊开。”[15]在夸扣特尔人的一幅逆戟鲸（orca sp.）图画中，“鲸鱼沿着整个背部被向前剖开。头部的两个侧面相连……脊鳍按照此前描 279
述过的方法（裂分表现法）本应出现在鲸体两侧，在鲸鱼被剖开之前已从背上割下，现在被置放在头部两个侧面结合处的上方。鲸的两鳍被摆在鲸体两侧，仅靠一点与鲸体相连。尾巴的两半向外撇，图案的下部于是形成一条直线。”[16]（见图 20）此类例子俯拾皆是。

卡杜维奥人的艺术将错位发展得既更远又更近。之所以说更近，是因为可供艺术家施展身手的是有血有肉的脸孔和身躯，它们是无法分离和重组的，除非经过某种实在难以想象的手术。真实的脸孔的完整性于是得到了尊重；不过，彻底的不对称性依然使它发生错位，这种不对称性颠覆了脸孔的自然的和谐性，有利于画面上的人为的和谐性。但是，恰恰由于这幅画并不是表现一张畸形的脸孔，而是让一张真实的脸孔发生畸变，所以我们说，这里的错位比上面提到的那种发展得更远。另外，除了装饰价值以外，这里还混入了一种性施虐狂的微妙成分，它至少可以部分地解释为什么卡杜维奥女人的（在面部绘画中得到表达和体现的）色情魅力曾一度将



图 20　夸扣特尔人画在正面屋墙上的一条逆戟鲸

资料来源：Franz Boas。

280 一些江洋大盗和冒险家吸引到巴拉圭河两岸地区。他们当中好几位跟土著人结婚定了居，现在已步入老年，他们哆哆嗦嗦地向我细述了那些既淫邪又微妙的少女裸体，上面画满了交织的花纹和阿拉伯式图案。西北海岸地区的文身和人体绘画似乎不带这种性因素，他们那种往往抽象的象征手法较少装饰性，然而同样不在乎人脸是否对称[17]。

我们还注意到，卡杜维奥人的图画是围绕着水平的和垂直的两条轴线布局的，并且利用——如果可以这么说的话——双重的裂分法把脸部对半分开，即画面不是把脸孔按照两个侧面进行重组，而是分成四个等份（图 21）。因此，不对称性具有一种形式上的功能，即保证四个等份的区分，因为如果四个等份不是在端点处形成对
281 立，而是对称地左右重复的话，那么它们就会合成两个侧面。错位和裂分在功能上是相互联系的。

如果我们继续追踪西北沿海地区和卡杜维奥印第安人之间的艺

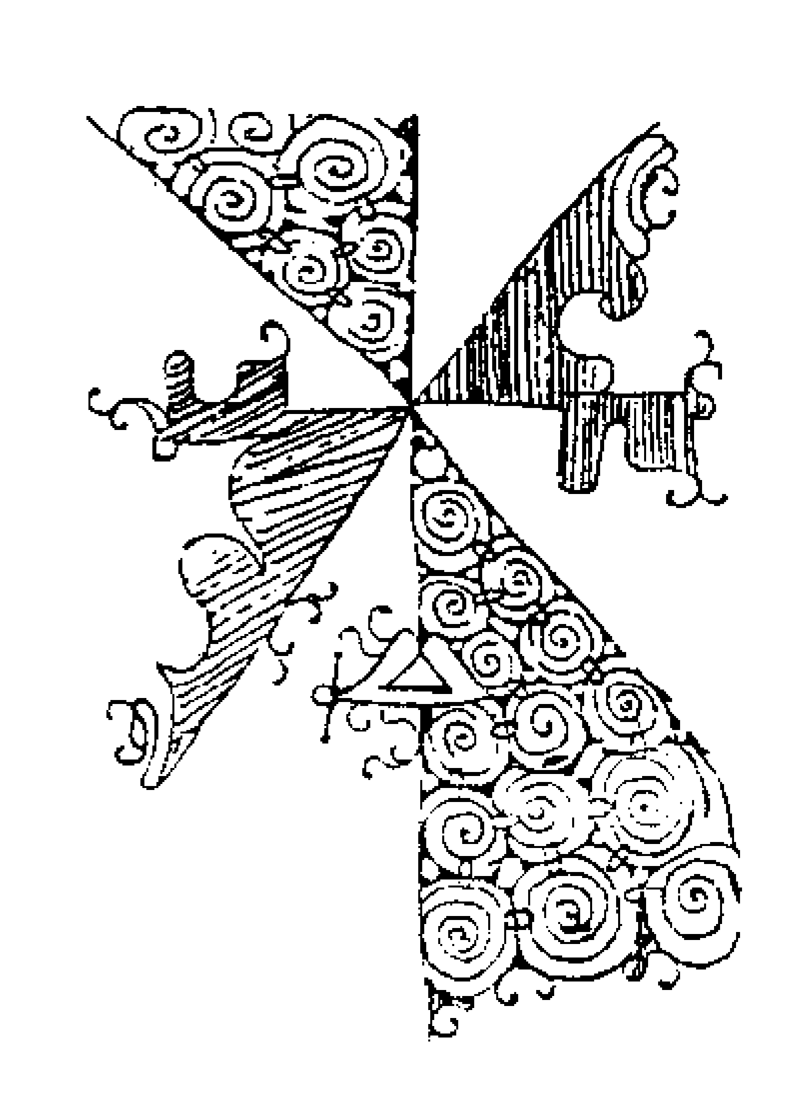


图 21　卡杜维奥人：一位土著妇女在纸上绘出的面孔

作者收藏。

术平行性，那么还有几点值得注意。在这两种情形下，雕刻和绘画都是基本的表达方式。在这两种情形下，雕刻都表现出现实主义的特点，而绘画则较具象征性和装饰性。卡杜维奥人的雕刻也许局限于吉祥物或表现一些体积不大的天神（至少历史上如此），不同于阿拉斯加和加拿大的那些巨大壮观的艺术，但是两者的现实主义特点以及肖像化和风格化的双重倾向却是一模一样的，勾勒或者绘制的主题所具有的主要的象征价值同样并无二致。在这两种情形下，男性艺术集中于雕刻，并且显示出表现性意向，而女性艺术——限于西北沿海的织造品和编制品，包括巴西南部和乌拉圭的土著人的图画——是一种非表现性的艺术。就两种情形下的纺织图案而言，这一点是确实的，然而我们对于瓜伊库鲁人的面部绘画的原始特点却十分陌生。虽然它们的题旨的含义今天已经无从知晓，但极有可能一度具有某种现实的意义，或者至少是象征的意义。这两种艺术都利用某种花样模板从事装饰，从而通过基本图案的不同配置创造出不断翻新的组合。最后一点，这两种艺术均与社会组织密切相关，因为图案和主题表达着地位、贵族特权和声望等级方面的差别。这两个社会都同样等级森严，它们的装饰艺术起到反映和肯定

等级制度下的级别的作用[18]。

行文至此，我想把卡杜维奥人的艺术和另一种同样使用裂分表
282 现法的艺术很快地比较一下。这就是新西兰的毛利人艺术。首先让我们回想一下，出于不同的理由，西北沿海的艺术曾经被频繁地拿来与新西兰的艺术加以比较。这些理由有的貌似有理，例如两地使用的编织盖毯看起来相同；另一些看起来比较站得住脚，譬如从阿拉斯加的大头棒与毛利人的手棍（patu mere）的相似性得出的一些理由。我在别的地方提到过这个谜团[19]。

毛利人与瓜伊库鲁人的艺术之间的平行性还基于其他一些近似之处。除了这两个地区之外，没有任何地方的面部图案和人体图案如此发达，如此精致。毛利人的文身已经是广为人知的了。我这里复制的四张图片（图Ⅶ和图Ⅻ，见本书插图，下同）可以用于跟卡杜维奥人的脸部照片做出有益的比较。

它们之间的相似之处令人印象深刻：运用影线、希腊式回文和螺旋纹（后者在卡杜维奥艺术里常常被希腊式回文所代替，从而证实了安第斯山民族的影响）的复杂的图案；将整个面部画满的同一倾向；在最简单的类型中，图案被密集地画于嘴唇四周。两种艺术的不同之处也应当注意。毛利人的图案用刺青，卡杜维奥人的图案用绘画，这个事实带来的区别可以忽略不计，因为刺青也是南美洲的原始技术，这一点没有什么疑问。巴拉圭的阿比蓬人妇女直到18世纪仍然“脸、乳房和手臂布满各种形状的黑色图形，以至于看上去像土耳其地毯似的”[20]。按照老传教士记录下来的她们的原话，这样做可以让她们变得“比美丽本身还要美丽”[21]。与此相反，人们对毛利人文身图案的严谨不苟的对称性留有深刻印象，这跟某些卡杜维奥图画的肆无忌惮的不对称性恰好形成对照。不过，卡杜维奥
283 图画并非总是不对称。我已经指出，这种不对称性是裂分原则的一

种逻辑发展。因此，它仅仅是看上去如此，并非确实如此。然而，从划分类型的观点出发，卡杜维奥人的面部绘饰无疑介于毛利人和北美西北沿海地区之间。它们具有后者那种不对称的外观，同时也具备前者的那些以装饰为主的特点。

这种连续性从心理和社会含义的考虑中得到了再次肯定。毛利人跟巴拉圭边境地区的土著居民一样，面部与人体的绘饰活动都是在一种半宗教的气氛当中进行的。文身不仅是装点，它们不仅是高贵的地位和社会等级的标志与象征——正如我们在西北沿海地区所注意到的那样，新西兰亦不例外——同时也是一些承载着精神的和目的性与教喻的信息。毛利人文身的目的不仅在于把一幅图画刺进肉身，同时也为了把种族的全部传统和哲学都刻到头脑中去。卡杜维奥人也是如此，耶稣会传教士桑切斯·拉布拉多（Sanchez Labrador）描述过土著人花费整整几天文身时的那份严肃认真的态度。他们说没有文身的人“傻乎乎的”[22]。像卡杜维奥人一样，毛利人也运用裂分表现法。在图Ⅶ、Ⅸ、Ⅹ、ⅩⅢ里，我们再次看到了一分为二的前额，两半对拼起来的嘴，似乎从上至下从背后剖开的身躯，以及摊开在一个平面上的两个部分；一言以蔽之，所有那些至此已为我们所熟悉的手法，我们又看到了。

这种反复出现在时空上相距遥远和不大自然的表现方法，我们 284
将怎样解释呢？最简单的假设就是历史上曾经发生过接触，或者是起源于同一文明的独立的发展进程。即使这种假设被事实否定了，或者——看来这样说更为妥当——这种假设缺乏一组足够的证据，这并不意味着诠释的尝试必然失败。我还想进一步说：即使传播学派的雄心勃勃的重构可以被验证并非虚妄，我们依然面临一个根本性的问题，而且是一个不属于历史的问题。一个文化特征，在一个很长的历史时期内经历了转借或传播之后，为什么依然能够保持完

好无损呢？这是因为，稳定性跟变化性两者同样神秘。把裂分表现法的唯一源头揭示出来以后，仍会留下一个问题：那些在其他方面的发展路线极为殊异的文化为什么单单保留了这种表现方法？外在的关联性固然能够解释传播现象，但唯有内在的关联性才能解释为什么会持久不变。这是两个分属不同范畴的问题，仅仅关注一个问题丝毫无助于预先判断另一个问题的答案。

不过，我们可以立即从毛利人和瓜伊库鲁人的艺术平行性中得出一条观察结果。在这两种艺术中，裂分表现法看来都是这两种文化重视文身的一个后果。让我们再看一下图Ⅷ，并问，为什么脸部轮廓用两个毗邻的侧面表现？不消说，这位艺术家打算描绘的并不是一张脸，而是一幅面部绘画，并且在后者上面倾注了全部精力。甚至两只简略交待的眼睛也仅仅是充当参照点而已，即作为两个反向的大螺旋纹的起始点，而且融入了设计整体当中。艺术家用现实主义的方式画出了面部绘画，也就是说，尊重真实的比例，仿佛是画在一张脸上，而不是一个平面上。她在纸上作画时恰如她已经习
285 惯在脸上作画那样。因为对于她来说，纸就是一张脸，她感到无法用一页纸表现一张脸，至少不加改动是做不到的。要么必须根据障眼法准确画出一张脸孔而歪曲图案，要么尊重图案的完整性而表现一张裂分的面孔。我们甚至无法认定这位艺术家选择了后一种解决办法，因为她对此连想都没有想过。我们已经说过，在土著人的想法里，图案即脸孔；或者更准确地说，图案创造脸孔。正是图案把社会存在、人的尊严和精神意义赋予了脸孔。所以说，被视为一种图画手段的面部双重表现法其实表达着一种更深刻更核心的分裂，即“傻乎乎的”生物学意义上的个人与社会角色之间的分裂，而裂分法的使命便是体现后者。我们说过，裂分表现法与一部关于人格分裂的社会学理论有关。

在毛利人的艺术中，同样可以看到这种存在于裂分的图像和文身之间的关系。只需比较一下图Ⅶ、Ⅸ、Ⅹ、ⅩⅢ便可以看出，裂分为两半的前额不过是对称的刺青图案在立体维度上的一种投射。

从以上观察可见，有必要进一步阐发和补充博厄斯在研究西北海岸艺术时提出的对裂分表现法的诠释。他认为，绘画和图案中的裂分表现法不过是把自然适用于三维物体的手法延伸到平面上而已。例如，如果要把一个动物描绘到一个长方形的盒子上，就必须改变动物的形貌，使之适应盒子的带棱角的形状："对银手镯进行装饰遵循相似的原则，但问题与装饰一个方形盒子多少有所不同。后者的四条棱边对动物的四个面做出了自然的划分——正面和右侧面、后面和左侧面，而圆形的手镯没有这么显著的区分线条。把四个面艺术地结合起来会遭遇极大的困难，两个侧面却没有这样的困 286
难……动物被想象成从头到脚剖成两半，仅在鼻尖和尾端相连。手从这个孔穿过，动物于是环绕着手。它在这个位置上被手镯所体现……从手镯转入平面描绘或动物雕刻并非难事。运用的是相同的原则……"[23]这样，从有棱物体到圆形物体，又从圆形物体到平面，裂分表现法的原则在转换过程当中逐渐浮出。头一种情况有错位和偶尔出现的裂分；在第二种情况下，裂分法被系统地运用，但动物的头尾部分仍然完好无损；最后，在第三种情况下，尾部的联系被割断，而已经分离的两半身躯——现在可以自由活动了——在跟脸部相同的平面上被左右摊开。

这位现代人类学大师对这个问题的处理具有优雅而简洁的特点。不过，这主要是一种理论上的优雅简洁。如果我们把平面和曲形面的图案当作有棱表面的图案的一种特殊情况，那么后者反倒并没有得到有价值的说明。更重要的是，先验地说，并没有一种必然的联系，它要求艺术家在从有棱物体向圆形物体，再到平面的转换

过程中必须死守同一个原则。在许多文化中，装饰盒子的人物或动物的形象并没有发生裂分或错位。装饰一只手镯可以用雕花或者其他众多方式。因此，在西北沿海地区的艺术（以及瓜伊库鲁人艺术、
287 毛利人艺术和中国古代艺术）当中，一定存在着某种基本的成分，
它能够解释为什么裂分表现法在这些艺术里得到了持续而严格的运用。

我们很想在这里所说的四种艺术当中，从那种把造型成分与图解成分联系起来的极为特殊的关系里找到这一基础。这两种基本成分不是彼此独立的，一种双重的关系把两者联系起来；这一关系既是对立的又是功能性的。说它是对立的关系，是因为图案本身的要求施加于结构之上，使之发生变化，裂分和错位便来源于此。它同时又是一种功能性的关系，因为对象总是从造型和图解两个方面被想象的。一只瓶子，一只箱子，一堵墙，都不是一些预先已经存在、只需加以装饰的独立的物体。它们在整合了装饰与实用功效之后才获得了确定的存在。例如，西北沿海地区的箱子不仅仅是用画出来或雕刻出来的动物作为装饰的一些容器。它们就是动物本身，因为它们积极地守护着那些托付给它们照管的礼仪性装饰物。结构改变了装饰，但装饰是结构的终极原因，结构也必须符合装饰的要求。最终的结果是一个：器皿—装饰品，物件—动物，会说话的箱子。西北沿海地区的生活船可以在新西兰的对应关系中找到它们的准确的对等物[24]：生活船与妇女之间、妇女与汤匙之间、器皿与器官之间，等等。

这样一来，我们就把我们不得不越来越注意的一种二元性追踪到了它的最抽象的阶段。我们在分析时已经看到，表现艺术和非表现艺术之间的二元性转变为另外一些二元性：雕刻和绘画，脸和装
288 饰，人和社会角色，个人存在和社会功能，群体和级次性体系。所

有这些加起来使得我们看到了一种双重性，它同时也是存在于造型表达与图解表达之间的一种关联，并且为我们提供了裂分表象的原则的各种表现的一个真正的“公分母”。

归根结底，我们的问题是这样表述的：在何种条件下，造型成分和图解成分必然发生关联？在何种条件下，两者不可避免地被某种函数关系联系起来，以至于其中一种表达样态总会带动另一种表达样态发生改变？我们对毛利人的艺术和瓜伊库鲁人的艺术的比较已经为这后一个问题提供了答案。的确，当造型成分为脸部或人体，图解成分为施加于后者的面部或人体图案（绘画或文身）的时候，我们就看到了这样的情形。图案实际上是为脸孔而设想的；不过，从另一方面说，脸孔又注定要以图案装饰，因为只有通过装饰，脸孔才能获得社会尊严和神秘的蕴意。图案为脸孔而设计，而脸孔本身只有通过图案才能存在。二元性归根结底是演员及其扮演的角色之间的二元性，而了解它的钥匙则是**面具**这一概念提供给我们的。

实际上，此处考察的文化全都是面具文化。面部化妆要么主要通过文身表现（瓜伊库鲁人和毛利人就属于这种情形），要么就是强调名副其实的面具，如西北沿海地区的那种别处无可匹敌的做法。至于上古时期的中国，关于面具的古老作用的提示是大量的，很容易使人想起它们在阿拉斯加的社会里的作用；例如，《周礼》所描绘的有着“黄金四目”的“熊皮”便使人想到爱斯基摩人和夸扣特尔人的多层次面具[25]。

那些折帘式的面具轮流展示出图腾祖先的好几个侧面——时而 289
安详，时而愤怒，时而是人，时而是兽，它们显示出裂分表现法和面部化妆之间的联系，其作用在于提供一系列中间形式，从而保证了从象征到含义、从巫术状态到正常状态、从超自然到社会的过渡。因此，它们的功能在于既可以遮掩，又可以展现。但在展现的

同时，面具本身通过在某种意义上反转过来的裂分活动分成了两半，而表演者本人也在裂分中一分为二了——正如我们已经看到的，裂分的目的是以牺牲戴面具者为代价把面具展现给人看。

于是，我们与博厄斯的分析殊途同归了，不过却是在触及后者的基础之后。不错，平面上的裂分表现法是出现在曲形面上的裂分表现法的一种特殊情形，正如后者本身也是出现在三维表面上的裂分表现法的一种特殊情形一样。不过，并非随便一个三维表面都可以：只有在典型的三维表面上，图案和形式才能做到从形体上和社会意义上均不被分离，这就是人脸。与此同时，这里所考察的不同艺术形式之间的其他相当特别的相似之处也得到了说明。

在上述四种艺术当中，我们发现的不是一种装饰风格，而是两种。其中一种倾向于一种表象的或至少是象征性的表达方式，它的最普遍的特点是图案占据主导地位。这也就是高本汉（B. Karlgren）所说的上古中国的风格 A[26]、西北海岸地区和新西兰的绘画与浅浮雕，以及瓜伊库鲁人的面部绘画。可是还有另外一种风格，具有更严格的形式化和装饰性的特点和几何图形化的倾向，此即高本汉所说的风格 B，新西兰的人字形装饰、新西兰和西北沿海地区的编织
290 图案，以及瓜伊库鲁人那里的一种很容易识别的风格：通常可见于彩绘陶器、人体绘画（不同于面部绘画）和绘画皮革制品。这种二元性，特别是它的反复出现，又如何解释呢？其实，第一种风格的装饰性只是表面的；它在这四种艺术里从来没有造型的功能，这一点我们已经看到。相反，这种风格的功能是社会性的、巫术的和宗教的。图案是属于完全不同范畴的现实在图解或造型方面的一种投射，正如裂分表现法源于一只三维面具向一个两维表面的投射（抑或向一个与人的原型不符的三维表面投射），也正如生物个体通过衣装服饰被投射到社会舞台上。所以，一种真正的装饰艺术拥有广

阔的产生和发展的天地，虽然我们可以预见，它将会被社会生活中无处不在的象征性所沾染。

此外，还有一个出现在树雕中的特点，至少为新西兰和西北沿海地区所共有。在树干上雕出层层叠加上去的形象，每个都占据一整段树干。卡杜维奥人遗留的最后的树雕使我们很难对它们的古代形式提出假设。我们对商代雕刻匠处理木头的方法了解也很少，安阳的发掘仅仅提供了几件样品[27]。不过，我想提醒注意亨泽所复制的鲁氏（Loo）收藏品中的一件青铜器[28]。它看上去像是一根缩小了的雕柱，很像用黏土板制造的阿拉斯加和英属哥伦比亚的图腾柱的微缩版。在所有这些情形中，圆柱形的树干担当原型或者“绝对限度”的角色，跟我们对人的脸部和身躯的看法一样。之所以如此，是因为树干被诠释为一个生命体，一根“会说话的柱子”。这就再次证明，造型和风格的表达方式不过是*社会角色的统治*的一种具体的体现。

然而，如果我们的分析仅仅把裂分表现法定义为面具文化的一 291
种共同特征，那将是不充分的。从纯形式的观点看，人们从来都毫不犹豫地把古代中国青铜器的饕餮图视为一种面具。至于博厄斯本人把西北海岸地区的艺术对鲨鱼的裂分表现法归结为这种动物的典型象征，这从正面更容易看出（见图Ⅲ）[29]。可是，我们并没有就此止步。对于我们来说，裂分表现法不仅是面具的一种图解表象，而且是一种特定的文明的功能性表达方式。并非所有面具文化都运用裂分法。在美洲西南部普韦布洛社会的艺术里，以及新几内亚的艺术当中[30]，我们都没有见到它（至少就这种完美形式而言）。然而，面具在这两种文化中都起着重要作用。面具同样表现了祖先的形 292
象，戴上面具的演员便体现着祖先。那么，区别在哪里呢？与我们这里所考察的几种文明相反，别处没有这根用特权、象征物和威望

组成的链条；借助面具的媒介，这根链条用继嗣关系中的级别说明了一个社会级次体系的存在理由。超自然物的用途首先并不在于建立起一个种姓和阶级的制度。面具的世界形成了**一组神明**，但不是一份**祖传之物**。因此，演员仅逢节庆或礼典等间或出现的机会才充当神的化身。他们并没有因为在社会生活的每时每刻不断地从事创造活动，就从神那里获得等级体系里的名分、级别和位置。所以，我们提出的平行现象从这些例子里得到了证实，而不是被削弱了。造型成分和图解成分的相互独立性跟社会范畴和超自然范畴的更为灵活的相互作用刚相一致，这就像裂分表现法反映出演员对于他的角色的彻底附庸，以及社会地位对于神话、崇拜和谱系（pedigrees）的彻底附庸；这种附庸非常彻底，以至于若要使一个人脱离他的社会角色，就非得把他撕成碎片不可。

尽管我们对上古中国社会毫无了解，单凭对它的艺术进行观察也能看出争权夺势、等级体系之间的斗争和社会与经济特权的竞争；这些均以面具的见证和对门第的推崇作为基础。好在我们了解的情况比这多一些。在分析青铜器艺术的心理背景时，W. P. 叶茨写道：“动机几乎一律都是自吹自擂，甚至那些告慰祖先或加强家
293 族声望的表演也不例外。”[31]他在别处又说：“有一段为人们所熟知的历史，说到一只鼎直到公元前 3 世纪的封建时代末期仍然被当作君权的标志而受到重视。”[32]人们在安阳的墓葬里发现了纪念同一氏族的历代成员的青铜器[33]。在顾理雅看来，已出土的青铜器件在品质方面的差别可以这样解释：“安阳的出产既有极为精致的上乘之作，也有粗制滥造，都是给在权势方面享有不同经济地位的人准备的。”[34]可见，比较民族学的分析同汉学家的结论是一致的，这同时也证实了高本汉的理论。高氏与勒鲁瓦-古尔昂（A. Leroi-Gourhan）[35]以及其他一些人的看法不同，在对图案主题做出统计学和年代学研

究的基础上，他断定表征性面具存在于面具向装饰性成分的分化之前，它们从来都不是从抽象主题的偶然拼凑当中发现相似性的艺术家们的游戏[36]。在另一篇著述里，高本汉证明了古代器物上的动物装饰如何在后起的青铜器上逐渐变为阿拉伯式的火花图案。此外，他还把风格的演变现象同封建社会的解体联系在一起[37]。我们不禁揣想，瓜伊库鲁艺术中的阿拉伯花纹仍然如此强烈地暗示鸟和火焰，是否意味着某种平行的转变过程的最终阶段。巴洛克式的矫揉造作风格或许代表着一种没落或消亡了的社会秩序的形式化和充满矫情的遗存。从美学角度来看，它是后者的临终悲鸣。

本文的结论丝毫不对发现一些迄今无人想到的历史联系预下判断，这种可能性始终是存在的[38]。我们仍然亟待知道的是，那些以 294
声望为基础的等级化社会是不是在世界不同地区独立地出现的？它们当中是否有一些曾在某个地方有一个共同的摇篮？跟顾理雅一样[39]，我认为，我们不得不在思考时始终保留这种可能性，因为上古时代的中国艺术与西北沿海地区的艺术，甚至或许还有美洲其他地区的艺术之间存在着如此明显的种种相似之处。不过，即使求助于传播作用不无道理，那也不可能是某些细节的传播，仿佛有一些独立的特征自行迁移，随意地脱离某一文化，并入另一文化。这样的传播应是一些有机的整体，其中风格、审美习惯、社会组织和宗教生活在结构上都互相联系。在提到上古中国和西北沿海地区的艺术之间极为明显的相似性时，顾理雅写道：“西北沿海地区的图案设计者运用了大量孤零零的眼睛，这使我不得不想起商代艺术中的同一手法，并且使我猜想，是否有某种神奇的原因导致了两个民族都拥有这个东西？”[40]也许有吧；但是，神奇的关联跟视觉上的幻觉一样，仅仅存在于人的意识当中。个中缘由，我们正在要求科学的考察告诉我们。

注释

［1］本文最初以如下标题发表于 *Renaissance*，Revue trimestrielle publié par l'Ecole libre des Hautes Études de New York，vol. 2 et 3，1944—1945，pp. 168-186.

［2］The Art of the Northwest Coast，*Gazette des Beaux-Arts*，1943.

［3］Carl. Hentze，*Objets rituels*，*croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*，Antwerp，1936.

［4］Leonhard Adam，Das problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berückichtigung der Kunst，*Wiener Beiträge sur Kunst und Kulturegeschichte Asiens*，vol. 5，1931. —— Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels，*Man*，vol. 36，n° 3，1936.

［5］可参阅例如 F. D. McCarthy，*Australian Aboriginal Decorative Art*，Sydney，1938，Fig. 21，p. 38.

［6］Reviw of：Carl Hentze，Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen，Antwerp，1937，In：*Man*，vol. 39，n° 60.

［7］关于中国与新西兰，可参阅 H. Heine Geldern，In：*Zeitschrift für Rassenkunde*，vol. 2，Sttuttgart，1935。

［8］Henry Field and E. Prostov，*Results of Soviet Investigation in Siberia* 1940—1941，*American Anthropololgist*，vol. 44，1942，p. 396.

［9］帕·凯列曼博士在他的《美洲中世纪艺术》（P. Kelemen：*Medieval American Art*，New York，1943）一书中认为，美洲艺术与东半球的一些高度文明的艺术之间的相似现象不过是一些"光感幻觉"（第 1 卷，第 377 页）。为了证明这个观点，他写道："创造并发展起前哥伦布时期的艺术的那种心智是与我们完全不同的。"（第 378 页）在整个传播学派的工作当中，我怀疑未必能找到如此随便和肤浅，而且毫无意义的断言了。

［10］F. Boas，Primitive Art，*Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning*，*série*，*B*，vol. Ⅷ，Oslo，1927，pp. 223-224.

［11］同上书，第 224～225 页。

[12] H. G. Creel, On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, *Monumenta Serica*, vol. I, fasc. I, p. 64, 1935.

[13] 同上书。

[14] *Indian Cosmetics*, VVV, n°1, New York, 1942. *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.

[15] F. Boas, *Primitive Art*, 第238页。

[16] 同上书，第239页及图247。

[17] 例如斯万顿（J. R. Swanton）复制的特林吉特人的文身图案，*26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Fig. XLVIII至LVI；另见F. 博厄斯，同上书，第250～251页（人体绘画）。

[18] 我在《忧郁的热带》（巴黎，1955，第20章）一书中重提并且发展了这一分析。

[19] The Art of the Northwest Coast，出处同前。

[20] 见 M. Dobrizhoffer, *An Account of the Abipones*, London, 1822, vol. 3, p. 20，译自拉丁语。

[21] 同上书，第21页。

[22] 可与顾理雅所说的这段话进行比较："商代精品都是以真正的宗教精神完成的，包括最微小的细部。并且甲骨文的研究告诉我们，几乎所有商代青铜器上的花纹都可以跟商代人的生活和宗教联系起来。它们是有含义的，而且在某种程度上，青铜器的生产大概是一件神圣的工作。"见其 Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, *Revue des Arts asiatiques*, t10, p. 21, 1936。

[23] F. 博厄斯，出处同前，第222～224页。

[24] J. R. Swanton, Tlingit Myths and Texts, *Bureau of American Ethnology*, *Bull. 59*, 1909, text n° 89, pp. 254-255. E. A. Rout, *Maori Symbolism*, p. 280, London, 1926.

[25] Florance. Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York, 1942.

[26] Bernhard. Karlgren, New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bulletin 9, Stockholm, 1937.

[27] H. G. Creel, *Monumenta Serica*, vol. I, p. 40, 1935.

[28] C. Hentze; *Frühchinesische Bronzen*. Antwerp, 1937, Fig. 5.

[29] 出处同前，第 229 页。不过，应当区分两种裂分形式：一种是纯粹的裂分表现法；这种形式将一张脸，有时是整个身躯用两个相连的侧面来表现。另一种如图Ⅲ所示，一张脸夹在两个躯体之间。我们无法断定这两种形式是否出自同一原理；而在本文开头扼要概述的那段文字中，雷昂哈德·亚当十分巧妙地把它们区别了开来。实际上，图Ⅲ所清楚地显示的那种裂分手法让我们想到欧洲和东方考古学所熟知的一种类似的技术，即双身兽。E. Pottier 曾力图找出它的历史（Histoire d'une Bête, in: *Recueil E. Pottier*, *Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome*, fascule 142）。鲍迪埃认为，这种双身兽来源于迦勒底人表现动物的手法：头部为正面，躯干为侧面。另一个同样为侧面的躯干原本是可以后接到脑袋上去的。如果这一假设不错，博厄斯关于鳖鱼的表现法的分析就应当被视为一种独立的发明，或者对于一个亚洲主题的传播的一个最接近东方的证据。这后一种解释可以获得一个反复出现在另一主题中的不容忽视的证据，即欧亚草原和美洲某些地区（特别是芒德维尔）艺术中的"动物漩涡"（A. Roses: Tierwirbel, *Ipek*, 1936—1937）。另一种可能性是，亚洲和美洲的双身兽分别来源于一种在近东考古遗址中未能保留，但在中国却留下了遗迹的裂分表现法，并且仍然可以在大洋洲和美洲的一些地区看到。

[30] 美拉尼西亚艺术拥有裂分法和错位法的一些模糊形式。可参阅例如 Gladys A. Reichard, Melanesian Design: A Study of Style, In: Wood and Tortoise shell Carving, *Columbia University Contributions to Anthropology*, n°18, vol. Ⅱ, 1933, vol. Ⅱ；亦可参阅该作者的以下评论："在塔米人那里，结合部是用一只眼睛的图案来表现的。鉴于毛利人对文身极为重视，而且这一点也表现在雕刻当中，我觉得完全可以认为，经常用于人脸的螺旋纹是用来强调结合部位的。"（同上，卷Ⅱ，第 151 页）

[31] W. Perceval Yetts, *The Cull Chinese Bronzes*, London, 1939, p. 75.

[32] W. Perceval Yetts, *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol, London, 1929, I, p. 43.

[33] W. Perceval Yetts, An-Yang: A Retrospect, *China Society Occasional Papers*, n. s. , n°2, London, 1942.

[34] 同上书，第 46 页。

[35] A. Leroi-Gourhan, L'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des Arts asiatiques*, Paris, 1935.

[36] 同上书，第 76～78 页。

[37] B. Kalrgren, New Studies on Chinese Bronzes, The Museum of Far Eastern Antiquities, Bull. 13, Stockholm, 1941.

[38] 实际上，关于跨越太平洋的远古联系的课题最近又被提出来了，起因是在台湾东南部的一座省立博物馆中惊见一块可能产于本地的浅浮雕。它表现为三个站立的人。站在两端的两个人的形象属于绝对纯粹的毛利人风格，中间站立者则表现出介于毛利艺术与美国西北海岸艺术之间的风格。参阅凌纯声(Ling Shung Sheng)，“台东的吐舌人像及其在太平洋区的类缘”，载《民族学研究所集刊》第 2 期，1956 年秋季，“中央研究院”，台北市南港区。

[39] 同上书，第 65～66 页。

[40] 同上书，第 65 页。

第十四章　一条体内充满鱼的蛇[1]

295 在一部关于淘巴（Toba）和皮拉卡（Pilagá）印第安人的口头传说的专著[2]里，阿尔弗雷德·梅特洛（Alfred Métraux）指出，至今仍然可以在查科地区搜集到的一些神话与以往作家证实过的安第斯山地区的神话之间有若干重要主题十分相似。例如，阿维拉（Avila）在华罗契里省（Huarochiri）搜集到的“长夜”神话，在淘巴人、维勒拉人（Vilela）和马塔科人（Mataco）那里也有；奇利瓜诺人（Chiriguano）同样述说家用器皿奋起反抗主人的故事，而且这个故事还可以在《玛雅圣书》（Popol-Vuh）中和蒙特西诺斯人（Montesinos）那里的著作里看到。这位我们在这里征引了以上观察的作者补充道，上述这个情节“还被画在一个齐姆人（Chimu）的罐子上”。

梅特洛搜集到的另一个神话尤其能够说明一个独特的主题，我们对后者至少了解两个前哥伦布时期的例子。而且，如果认真研究一下秘鲁几家主要博物馆的收藏，一定还会找到其他例证。这个神话就是关于一条“跟桌子一般大”的蛇的传说。蛇名叫立克（Lik）。有位乐于助人的土著人初见此蛇时还感到惧怕，后来还是一直把它带到了它日前轻率地离开的河里，“蛇问他：‘你愿意带走我 296
吗？’——‘叫我怎么带呢？你太沉了。’——‘不，我身子很轻哦。’——‘可是你个头这么大！’这个人回答说。——‘大是大，可是我很轻。’——‘但是你浑身都是鱼呀’（的确，立克的尾巴下面附着许多条鱼，它就带着这些鱼挪动）。蛇接着说：‘你要是带我走，我就把身体里的鱼都给你。’”这个人后来就讲述他的奇遇，并且这样描述那个玄奥的动物：“蛇的身体里塞满了鱼，都在蛇尾巴里。”[3]

故事讲完之后，梅特洛写下了出色的评论，他补充说：“我得到了关于奇妙的立克的以下信息。立克是一个超自然的动物，是尾巴里带着鱼的一条巨蛇。冬天，大多数环礁湖和沟壑都干涸了的时节，运气特别好的人就可以遇到搁浅在硬土里的立克。立克恳求把它带回有水的环礁湖去。尚未被蛇形吓破胆的人通常都会回答说它太沉，带不动，然而立克每一次都运用魔法让自己变轻。它再次游回深水以后就答应救助者，无论什么时候他们想要鱼，要多少它就给他们多少，但有一个条件：不得向任何人透露鱼是怎么来的……”[4]

因此，我们不禁想把这个神话与下文展示的两个陶罐联系起来。第一个陶罐（图 22）出自纳兹卡（Nazca），罐底浑圆，罐体基本上为圆柱形，愈向罐口愈窄，罐口直径 9 厘米，罐高 17 厘米。以白色泥釉为底色，上面的图案使用了五种颜色：黑色、深紫色、深

褐色、浅褐色和浅灰褐色。上面画着一只人身怪兽。头有触须，下颚前伸，牙齿可怖。头部接出一个尾巴似的附属器官，先直后弯，
297 末梢另有一个稍小一点的脑袋。这条曲折的尾巴长满尖刺，有鱼游动其间；整个蛇身部分似乎呈现为剖面，里头充满了鱼。这只怪兽正忙着将一个人吞下，牙齿叼着那个人扭曲的身体，另有一条状似手臂与手掌的外突肢体正准备用矛刺穿那个牺牲者。两条在一旁观望的小鱼好像在等待分一杯羹。整个画面似乎证实了梅特洛从报告人那里得知的一个情节："立克有时候会吃人。如果进入蛇腹的时候仍然带着刀子，他们就能剖开蛇的心脏，挖出一个逃生的豁口；与此同时，他们还可以把蛇尾巴里头的鱼都弄到手。"[5]不过，按照古老的资料里的说法，拥有武器的似乎反倒是蛇。

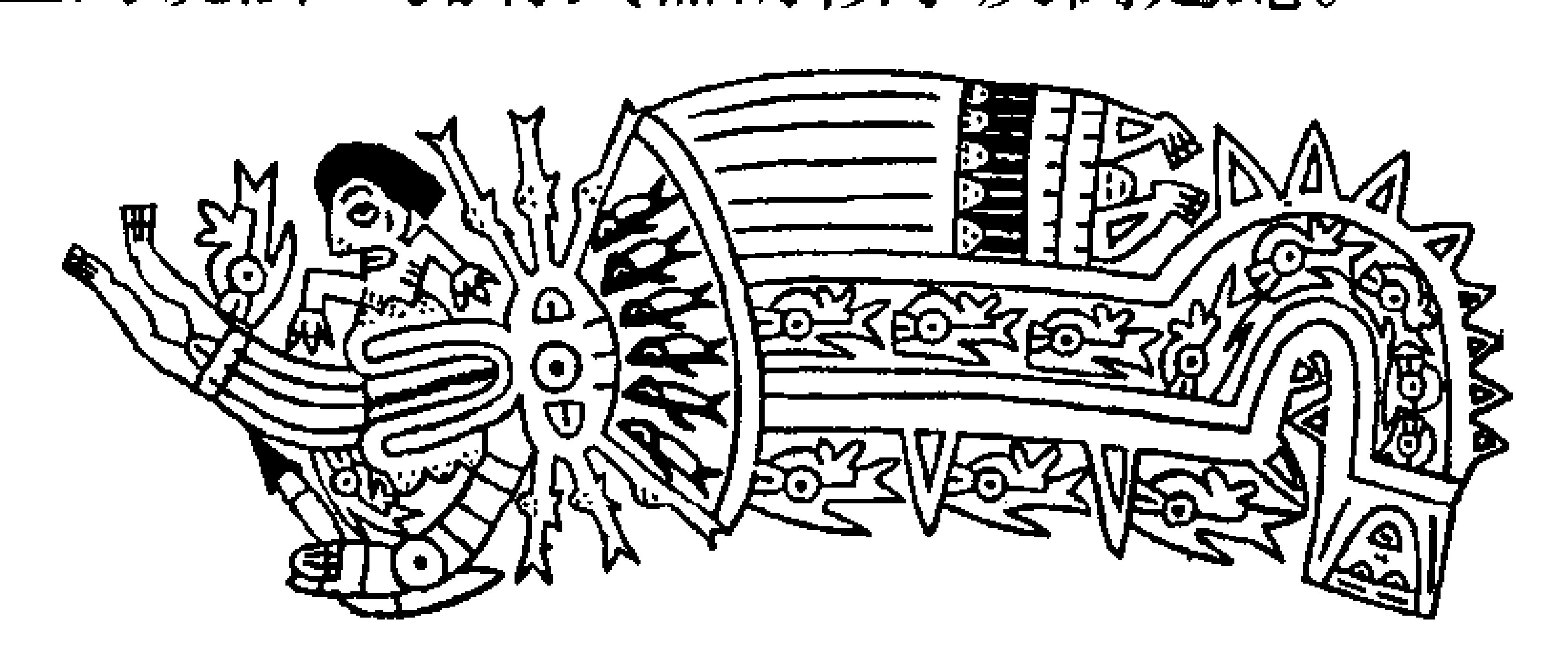


图 22　纳兹卡人的陶器图案

资料来源：拉康博士的收藏。

第二个陶罐（图 23）的例子引自巴斯勒（Bässler），来自巴卡斯玛约地区。我们在图案上再次看到了这种半蛇半人的怪物，弯曲的躯体内同样塞满了鱼。一条带有格式化波浪纹的饰带暗示它泡在
298 河水里。河上有个驾船的人。关于此物，考古资料所记载的一条注释跟现代的叙述令人惊讶地完全一致："齐道斯克的大叔告诉我，他亲眼见过立克。有一天，他正在船上捕鱼，突然听到一声巨响，他明白这是立克发出的声音，就赶紧使足力气向岸边划去。"[6]

这些相似的现象遗留在两个相距遥远又相隔几个世纪的地点，这就让我们希望看到反证，使我们能够利用此处复制的文物跟现代

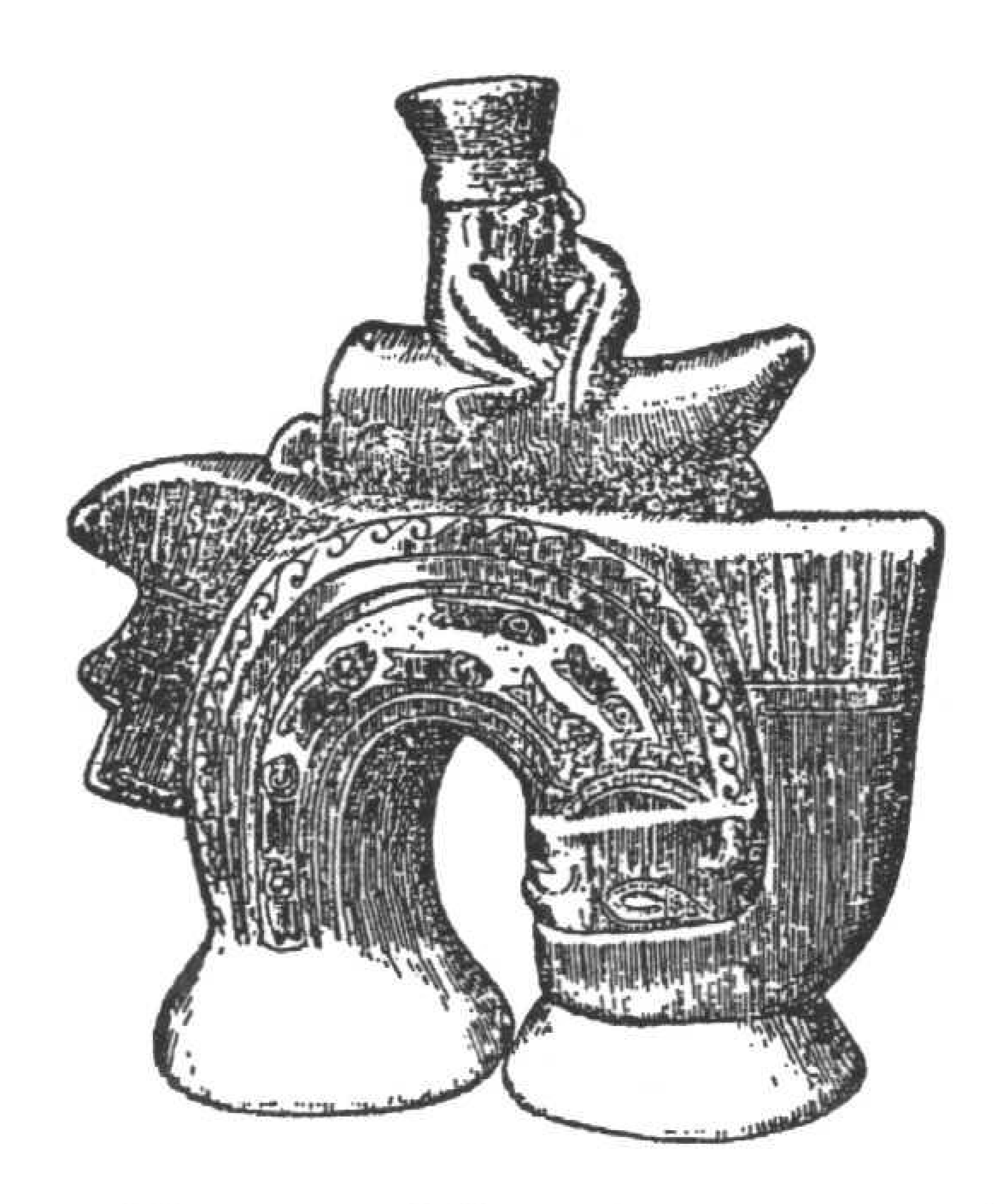


图 23　巴卡斯玛约人的陶罐

资料来源：Bassler。

土著人关于他们的传说的阐述进行比较。这似乎并非完全不可能。梅特洛便指出，有位淘巴画师就为他画过一幅体内充满鱼的立克图。

然而最要紧的一点是，看来可以肯定，在南美这些高级文化与低级文化一直或断续地长期发生接触的地区，民族志学者与考古学家在阐明一些共同问题的时候可以互施援手。“体内充满鱼的蛇”只是数百个同类主题当中的一个；从北到南，秘鲁的陶器为它们提供了几乎数不清的例子。要对那些仍属十分神秘的众多图案做出诠释，可以从至今流传不息的神话和故事里——均为我们所掌握，可以随手拈来——找到钥匙，这一点难道还有什么怀疑吗？忽略这些 *299*
方法将导致谬误，因为它们能够让我们透过现在追溯到过去。当造型资料因缺少文字而无法超越自身的时候，唯有这些方法能够引导我们在充斥各路神怪的迷宫内前行。通过把相距遥远的地区之间、不同历史时期之间和发展不平衡的文化之间的联系重建起来，这些方法证实了，而且阐明了——或许有一天还能解释——这一广泛的

文化综合状态。倒霉的美洲文化学者在寻找某个特殊现象的历史源流时，总会遇到这种现象[7]。

注释

[1] 本文曾以同一标题发表于 *Actes du XXVIIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes, 1948), pp. 633-636。

[2] A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*, Memoirs of the American Folklore Society, vol. 40, Philadelphia, 1946.

[3] 同上书，第 57 页。

[4] 同上书，第 59 页。

[5] 同上书，第 59 页。

[6] 同上书，第 69 页。

[7] 雅科夫列夫早就在以“纳兹卡的原始神明”为题的一篇文章（Yacovleff, La deidad primitiva de los Nasca, *Revista del Museo Nacional*, Ⅱ, 2, 1932）里研究过这个问题，并且提出了陶罐所绘怪兽可能是一种可怕的海上猎食动物的假设，即一种身长 4 米到 9 米的鱼，称作“格斗鲸”(Orca gladiator)。如果这一建议不误，那么就应当看看梅特洛搜集的皮拉卡人的传说，从中找出内陆民族对于某一海洋主题的反响。无论如何，现代资料与考古发现之间的关系总是令人十分心动。(读者不妨特别注意雅科夫列夫文中第 132 页上的插图 9，h，m,)

不过，我们也不应忘记，同一神话及其典型的复现主题“‘你太沉重了。’——‘不对，我很轻哦。’”也出现在远在北美的印第安人，尤其是苏人当中。不过，对于这个狩猎民族来说，水怪不是鱼类之母，而是北美野牛之母。令人相当惊讶的是，鱼类之母又出现在易洛魁人中间（然而他们并不以捕鱼为生），并且附带一条补充：“我的鬃发上挂满沉重的鱼。”这就使我们不能不想到博南帕克的玛雅壁画，上面的一些人物便梳着挂满鱼的发型（或头发），同时也让我们想到特别是美国东南部的某些神话：每逢主人公在河里洗头发的时候，鱼的捕获量便会大增。

第五部分

关于方法和教学的问题



第十五章　民族学中的结构概念[1]

不应把我们为了能够进入这个课题所做的研究当成历史真相，而仅仅应看成假设性的有条件的论证；这些研究更适合于解释事物的性质，而并不是指明它们的真正的起源；这跟物理学家在世界如何形成的问题上每天都在做的事情十分类似。 *303*

——让·雅克·卢梭：《论人类不平等的起源》

社会结构的概念牵扯到很多问题，这些问题跨度极大而且含糊不清，因此在一篇论文的篇幅之内是无法处理的。这一点在本届研讨会的日程安排上也得到了间接的承认：那些跟我们的课题接近的课题已经被分配给其他参加者；例如，专注于“风格”、“文化的普遍范畴”、“结构语言学”等方面的

论文都十分接近我们的主题，本文的读者也应当参阅。

此外，在谈到社会结构的时候，我们特别关注的是社会现象的形式方面。我们因而脱离了描写的范围，思考的是一些并不是纯属
304 民族学，却是它打算按照其他一些学科的榜样加以运用的概念和范畴，这些学科长期以来处理它们的一些课题的方式是我们也希望模仿的。就内容来说，它们的课题无疑跟我们的不一样，但是我们感到——对与错姑且不论，只要采取同样的形式化表述，我们自己的课题就可以同它们的相互比拟。其实，结构研究的好处就在于能够给我们带来一种希望：在这方面，比我们先进的一些学科能够为我们提供一些模式和解决问题的方法。

那么，“社会结构”应当如何理解呢？跟所有以广义的社会关系为目标、与人类学本身的对象混同的那些描写、分析和理论相比，有关社会结构的研究究竟有什么不同？著述者们对于这个概念的看法不很一致。甚至在那些为创立人类学做出了贡献的人当中，有的人今日似乎仍为这个概念感到遗憾。例如，克鲁伯在他的《人类学》（*Anlhropology*）第二版中写道：“‘结构’的概念大概只是对时髦风气的一种让步，一个定义明确的字眼忽然之间散发出奇特的魅力，持续了十年左右——就像‘空气动力学’一词那样——由于听起来悦耳，人们于是开始不分青红皂白地滥用。一种典型的人格无疑可以被视为具有某种结构。然而，某种生理配置、某个机体、任何一个社会或者一种文化、一个晶体、一部机器也都可以作如是观，只要不是完全不具形态，随便什么东西都拥有某种结构。于是，当人们运用‘结构’这一术语的时候，除了一种惬意的奇趣以外，没有为我们的思想添加丝毫新的东西。”（克鲁伯，1948，第325页）[2]

305 这番话的矛头所向，直指所谓的“人格的基本结构”，然而蕴

含着一条更严峻的批评：对于结构的概念在人类学中的运用提出质疑。

一条定义不仅是由于当前存在种种不确定性才非有不可的。从本文理应采用的结构主义观点来看——哪怕只因问题依然存在，结构的概念并非一条归纳性的定义，其基础是人们对于该词通常所使用的所有含义的共同成分做出比较和抽象。社会结构一词要么毫无意义可言，要么这种意义本身已经具备某种结构。首先，必须把握的恰恰是这个概念的这种结构，除非甘愿被一份令人厌倦的罗列所有论及社会关系的书目所淹没，因为单是一一列举那些文献就会超出本章的篇幅。其次，我们将把我们的临时定义跟其他著述者所接受的定义进行比较，无论他们是明确地还是隐含地接受的。这一考察将在专论亲属关系的部分做出，因为结构的概念主要就是在那个语境里出现的。实际上，在亲属关系问题上，民族学者的精力几乎完全倾注在结构上。

一　定义和方法问题

一条根本的原则是，社会结构的概念跟经验现实并无联系，而是跟在后者基础上建立起来的模型发生联系。两个由于近似而经常被混淆的概念于是就显现出区别来了，我指的是社会结构和社会关系。社会关系是用来建立能够显现社会结构本身的模型的原材料。 306
因此，社会结构在任何情况下都不可归结为可在一个既定社会里观察到的社会关系的总和。社会结构的研究并不要求在社会现象当中有一个自己的领域。它毋宁说是一种方法，可以应用在各种各样的民族学问题上，而且跟别的领域里的结构分析十分相似。

于是，问题在于搞清楚这些作为结构分析的本身对象的模型究

竟是什么。这个问题不属于人类学，而属于认识论，因为以下定义丝毫不依赖我们的工作的原材料。我们实际上认为，模型必须满足下述四个条件，才可被称为结构：

首先，一个结构表现出系统的特征。对于它的某一组成成分做出任何变动都会引起其他成分的变动。

其次，任何一个模型都隶属于一组变化，其中每一种变化都对应于同类模型内的一个模型，以致所有这些变化加起来便构成一组模型。

再次，上述特质使我们能够预见，当模型的某一成分被更改的时候，该模型会如何反应。

最后，构拟一个模型应当使其运行能够解释全部被观察到的事实[3]。

307 **1. 观察与实验**

这两个层面总是有区别的。观察现象和为了利用现象建立模型而制定方法，从来就跟运用模型本身从事实验不是一回事。“针对模型做出实验”指的是一整套程序，它可以让我们了解某一特定的模型面临变动时是如何反应的，或者让我们对一些属于相同或不同类型的模型进行比较。民族志方面的观察总是具体的和个别化的，而结构研究通常被认为具有抽象和形式化的特点，这两者之间是否存在矛盾，以致从前者过渡到后者会遇到争议呢？只要明白这些对立的特征分属两个完全不同的层次，或者更确切地说，分属研究的两个阶段，这个矛盾就会解决了。在观察层次上，核心的规则——甚至可以说是唯一的规则——就是，所有的现象都应当得到准确的观察和描述，不允许任何理论上的先入之见去改变它们的性质和重要性。这条规则还蕴含着另一条作为其后果的规则，各种现象既应当就事论事地研究（导致它们存在的是怎样一个具体的过程?），也

应当从它们跟整体的关系上研究（也就是说，任何在某一点上被观察到的变化都将应与它从中出现的整个情境联系起来）。

这条规则及其关联项已经被高尔施坦（K. Goldstein，1951，第18～25页）从心理—生理学研究角度明白无误地提出来了，它们同样适用于其他形式的结构分析。在我们看来，它们能够让人懂得，在民族志描写所特有的细节关注和我们要求根据这种描写构建起来的模型所具备的效力和普适性之间，不但没有矛盾，而且有直接的关联。为了描述和解释某一组现象，人们确实可以出于不同理由，308
构想出许多模型，这些模型各个不同，但运用起来很方便。但是，最优秀的模型永远是那个真实的模型，即那个不仅是最简单的，而且能够满足以下双重条件的模型：只利用被考察的现象，同时又能够说明全部现象。因此，头一件任务是要确定这些现象是什么。

2. 意识和无意识

按照模型发挥作用的不同层次，模型可以分为有意识的和无意识的。享有第一个提出这一区分之功劳的博厄斯曾经指出：当一个社会不具备一个有意识的模型来解释或证明一组现象时，这些现象便更适合于结构分析（1911，第67页）。对于博厄斯被当作结构主义思想的大师之一被征引，读者可能会感到惊讶；有些人宁可视其为对立角色的扮演者。我曾经在另一篇文章里试图说明[4]，从结构主义的观点来看，用不理解或者敌意并不能解释博厄斯的失败。他在结构主义的历史上其实曾是一位先驱者。可是他试图给结构研究施加的条件过于苛刻，其中有些能够被他的后继者所接受，但是其他一些条件极为严厉和难以满足，以致无论在任何领域都会窒息科学的进步。

任何一个模型都可以是有意识的或无意识的，这个条件并不影响它的性质。只能说，一个潜藏在无意识的表层下面的结构使得存

在某种模型的可能性更高，这个模型像一道幕布似的把它遮住，使得集体意识看不到它。实际上，那些通常被叫作“常规的”的有意识模型，由于作用在于延续信仰和习惯，而非展现它们的动因，所以属于最贫乏的模型之列。于是，结构分析陷入了一种语言学家耳
309 熟能详的两难局面：表面结构愈清晰，深层结构就愈难把握，原因是一些畸形的有意识的模型横亘在观察者和他的对象之间。

所以，民族学家永远必须区别两种可能身陷其中的局面。他可能必须为一些其系统的特征并没有被他所研究的文化意识到的现象建立一个模型。这种局面最为简单，也是博厄斯曾经强调过的最适合民族学研究的领域。可是，在另外一些情况下，民族学家不仅需要跟未经加工的材料打交道，而且还需跟被他研究的文化通过诠释活动已经建立起来的模型打交道。我曾经指出过，此类模型可能十分不完善，不过情形并非总是如此。许多所谓“原始”文化都有自己的模型，比职业民族学家建立的模型还要好——例如它们的婚姻法则的模型[5]。因此，这些“家庭制造”的模型必须尊重，理由有二：

首先，这些模型很可能相当不错，或至少可以为找出结构提供一条途径。每一种文化毕竟都有自己的理论家，他们的工作值得我们像民族学家对待同行那样给予同等的关注。

其次，即使这些模型带有倾向性或有失准确，它们所包含的倾向和错误的类型也属于需要研究的现象的组成部分，或许它们正好属于那些含意深远的现象之列呢。但是，民族学家在把注意力完全投向这种产生于本土文化的模型的时候，应当切记，文化的规范不会自动地变成结构。它们其实是可用于发现结构的一些重要的凭据：有时是未经加工的材料，有时是跟民族学家本人做出的贡献相仿的理论贡献。

迪尔凯姆和莫斯便充分地理解，土著人的有意识的表象始终比产生于观察者所在的社会的理论——如同有意识的表象一样——更值得注意。前者即使不适用，却为找到土著人思维中的（无意识）范畴提供了一条最好的途径。这是因为，它们在结构上跟那些范畴 310
有联系。尽管我们不想强调这种研究方法的重要性和创新的特点，但应当承认，迪尔凯姆和莫斯并没有将这一方法贯彻得像人们所希望的那么彻底。这是因为，土著人的有意识的表象尽管出于上述理由而令人极感兴趣，但客观上依然可能跟其他表象一样远离无意识的现实[6]。

3．结构和计量

人们有时会说，结构的概念能够把计量引进民族学。这个说法可能来自于某些民族学近期著作运用了数学公式——或者看起来如此。在某些情形下，结构分析固然可以做到将数值指派给一些常量。例如，如今已经成为结构主义研究的一座里程碑的克鲁伯关于妇女时装演变的研究（Richardson et Kroeber，1940），以及下文将要提到的另外几项研究。

不过，计量的概念与结构的概念并没有任何必然的关联。结构研究在社会科学中的兴起是现代数学的某些发展的间接产物；这些发展赋予质的观点以愈来愈大的重要性，同时避开了传统数学的量的角度。在数理逻辑、集合论、群论和拓扑学这样一些领域里，人们发觉那些以前没有量化解决办法的问题照样能够得到严谨的处理。只需举出几部对于社会科学极为重要的著作就够了：冯·纽曼和摩根斯坦（J. Von Neumannet O. Morgenstern）的《游戏理论和经济行为》（*Theory of Games and Economic Behavior*，1944），维纳（N. Wiener）的《控制论》（*Cybernetics*，*etc*，1948），商农和魏韦尔（C. Shannon et W. Weaver）的《关于沟通的数学理论》（*The Mathematical*

Theory of Communication，1950）。

311 **4. 机械模型和统计模型**

最后一个区分涉及模型的规模，这是相对于现象的规模而言的。一个模型的构成成分如果在规模上跟现象的规模相等，这个模型便叫作“机械模型”；一个模型的构成成分如规模不一样，便叫作“统计模型”。以有关婚姻的法则为例。在原始社会里，这些法则可以表现为一些将个人按照亲属或氏族实际情况分布的模型。此类模型就是机械模型。我们的社会不可能求助于这种模型，因为各类婚姻取决于一些更一般的因素：未来配偶隶属的核心群体和外围群体的规模、社会流动性、信息量，等等。所以，若想确定我们的婚姻系统的常数（至今尚无人尝试），就必须先把平均值和阈值确定下来：这样的模型将具有统计的性质。

这两种形式之间无疑会有一些中间形式。例如，某些社会（我们的社会为其中之一）运用机械模型来规定遭到禁止的婚姻的程度，但对于可行的婚姻却运用统计模型。此外，按照人们对于相同现象或者不同现象之间的归类方式，现象可能分属两个不同的模型。一个制度如果鼓励旁系兄妹通婚，但这一理想形式在被调查的婚姻结合当中只占某种比例，那就要求机械的和统计的模型兼而有之，不然得不到令人满意的解释。

如果结构不能被转换成可以不依赖构成成分，仅就其形式特点进行比较的模型，那么结构研究就丧失了意义。结构主义者的任务在于从现实中甄别和分离出他认为具有战略意义的层次，也就是说，可以用模型表示的层次，无论模型的性质如何。

312 但是，这样的情形也是有的：同样的数据可以同时从各具战略意义的不同的角度进行考察，尽管与每一个角度相应的模型有时是机械的，有时是统计的。在精密和自然科学上就有这样的情形。例

如，假如被观察物体为数甚微，那么关于运动物体的理论便属于力学。可是，假如这些物体的数量增加并超出了一定的规模，那就应当求助于热力学，即用某种统计模型取代机械模型，虽说在两种情况下现象的性质不变。

人文和社会科学也常常有同样的情形。仅以自杀现象为例，我们可以从两个不同的方向进行观察。个案分析能够建立起一些不妨称之为有关自杀的机械模型，其构成成分来自死者的个性类型、本人历史、他所隶属的核心群体和外围群体的特点，等等；不过，根据一个或数个社会，或是不同类型的核心群体和外围群体内部在一定时期内的自杀频率，照样可以建立起统计模型。无论选取哪一个方向，这样做都能够分离出一些层次，从而使得有关自杀的结构研究能够说明问题；换句话说，这样就可以建立起一些模型，从而可能在（1）自杀的不同形式，（2）不同的社会和（3）各种类型的社会现象等方面做出比较。所以，科学的进步不仅在于揭示出代表每一层次的特点的新的常量，同样在于分离出迄今尚未找到的、对特定现象的研究具有战略意义的层次。心理分析的兴起所造成的正是这样的情形：心理分析找到了建立起对应于一个全新的勘查领域的模型的办法，即从整体上得到把握的患者的心理生命。

以上看法有助于理解结构研究的两重性（甚至可以说是矛盾性）。我们首先要把能够说明问题的层次分离出来，这就意味着对 313
现象做出切分。按照这种观点，每一种结构研究都要求自主性，要求独立于所有其他类型的研究，包括针对同一现象但运用不同方法的研究。但是，我们的研究的意义只有一个，即建立起一些这样的模型：从做出比较和解释的角度来看，这些模型的形式特点应当可以还原为分属战略意义不同的层次的其他模型的特点。这样一来，我们便能够期待推倒分隔相邻学科的壁垒，促进它们之间的真正

合作。

这一点可以用一个例子说明。近来，关于历史学和民族学的关系问题已经成为大量讨论的焦点。尽管存在着针对我的批评[7]，我仍然坚持认为，时间的概念并不是争论的核心。然而，既然将这两个学科区别开来的并不是纯属历史学的时间视角，那么两者的区别究竟在哪儿？要回答这个问题，就必须回到上面一段话的内容，而且让历史学和民族学回归到其他社会学科的行列中去。

首先，民族志和历史学不同于民族学和社会学，原因在于前两者是以资料的采集和组织作为基础的，而后两者则研究利用这些资料建构出来的模型。其次，民族志和民族学分别属于同一研究中的两个不同的阶段，这一研究的最终结果是把机械模型建立起来，而
314 历史学（及其通常被称为“附属”的学科）最终要达到统计模型。因此，这四门学科之间的关系可以归结为两组对立：一组为经验观察和建立模型之间的对立（代表着研究的初级阶段），另一组是从研究的结果来看的模型的统计特点和机械特点之间的对立。例如，如果我们任意地以正号（＋）表示每组对立当中的第一项，以负号（—）表示第二项，那么便可得出以下图表：

	历史学	社会学	民族志	民族学
经验观察/建立模型	＋	—	＋	—
机械模型/统计模型	—	—	＋	＋

因此，不难明白为什么所有社会科学都无一例外地必须接受一个时间视角，但通过两种不同的时间范畴相互区别。

民族学求助于一种“机械的”即可逆的和非累积性的时间。譬如，一个父系亲属制度的模型本身并不包含表明该制度是否始终如此的任何标志，或是否以前曾经有过某种母系的制度，或是否有过介于两种制度之间的一系列摇摆。与此相反，历史学的时间是“统

计性的”，是不可逆的，而且有一个明确的方向。无论是提出一种可使现代意大利社会重返罗马共和国的演变，还是提出热力学第二定律所支配的过程具有可逆性，两者都是无法想象的。

以上的讨论进一步澄清了弗思（R. Firth，1951，第 40 页）曾经建议过的两个概念的区分：时间不起任何作用的社会结构和有时间介入的社会组织，同时也有助于理解博厄斯的反进化论学派与莱斯利·怀特先生（Leslie White，1949）之间的长期争论。博厄斯及其学派关心的主要是机械模型，进化的概念对于他们来说并不具备启发意义。假若移足历史学和社会学领域，这一概念当可大行其 315
道，条件是与之有关的成分不可用一种“文化主义”的类型学的语言提出，因为后者只运用机械模型。反之，这些成分应当在一个相当深刻的层次上去把握，从而保证它们始终不发生变化，无论它们介入的文化环境如何（就像基因那样，一些可以出现在不同组合中的相同成分，从而导致人种的类别，即一些统计模型）。最后，建立一长串统计级数也是必不可少的。因此，博厄斯及其学派摒弃进化的概念是有道理的：在仅为他们所运用的机械模型的层次上，这一概念不能说明任何问题。莱斯利·怀特错误地声称重新纳入了进化的概念，因为他一直使用的模型跟他的论敌的同属一类。假如进化论者同意使用统计模型　即构成成分独立于实际组合——取代机械模型，而且在相当长时期内保持不变[8]，那么，他们本来是会较容易地重新站稳脚跟的。

区别机械模型与统计模型还有另一方面的意义：它能够澄清比较的方法在结构研究中所扮演的角色。拉德克利夫-布朗和罗维两人曾经对这种方法估计过高。例如，前者写道（1952，第 14 页）：“人们通常把理论社会学当作归纳性科学。所谓归纳，实际上是可以从对特殊事例的考察中推论出一般命题的一种逻辑手段。看来埃文斯-

普利查德教授……有时认为，运用比较、分类、概括的归纳性逻辑方法不可用于人类现象和社会生活……我却以为，对于众多社会做
316 出系统的和比较的研究才是民族学的基础。”在此前发表的一篇研究中，拉德克利夫-布朗曾就宗教说过这样的话（1945，第 1 页）：“用于宗教社会学的经验方法……教导我们，必须把自己的假设放到足够数量的不同宗教或个别的宗教迷信当中去检验，并且把每一种宗教或迷信都跟它们所出现的个别社会做出对比。这项工作不是一位研究人员能够单独胜任的，它要求许多人的协作。”在同一宗旨之下，罗维从一开始就强调（1948a，第 38 页）：“民族学文献中充斥着没有丝毫经验作基础的矫饰的关联”，他坚持必须为我们的概括“扩大归纳性的基础”（1948a，第 68 页）。所以说，还给民族学一个归纳的基础，这是两位论者一致同意的。在这个问题上，他们俩背离了迪尔凯姆，因为迪氏曾说过：“一条法则一旦通过一次成功的实验的检验，这条法则便是放之四海而皆准的。”（1912，第 593 页）不仅如此，他们也背离了高尔施坦。我们提到过，高氏从一个相当综括的观点出发，对于不妨叫作“结构主义方法的规则”做出了最为清晰无误的阐述，以致即便超出他最初构想时的有限的领域之外，这些规则也仍然有效。高尔施坦注意到，如果非得对每一个案例都做出详细的研究不可，其结果必然是循此方法做出研究的案例的总数微乎其微。这岂不会造成拘泥于过于特殊的案例，而无法在有限的基础上提出适用于其他所有案例的有效结论吗？他的回答是（1951，第 25 页）：“这条异议完全不了解实际情况：首先，如果积累事实的方法不完善，那么即使是建立大量的事实也终归枉然，它们永远不能达到符合事物的实际情况的知识……应当只选择那些可以让我们做出决定性判断的案例。这样一来，能够在某一案例中成立的东西对于其他案例将同样有意义。”

民族学家很少会支持这个结论。不过，如果对高尔施坦所面临
的两难处境缺乏充分的认识，结构主义研究便毫无意义：要么总是 317
浮皮潦草、成果平平地研究大量的案例，要么毅然决然地精研少数
案例，并且以此证明，一次成功的实验比一场演说强。

钟情于比较法的民族学家如此众多，如何解释？是否又是因为他们把分别用于建立机械模型和统计模型的不同技术搞混淆了？就建立机械模型而言，迪尔凯姆和高尔施坦的见解无懈可击；反过来，没有统计显然也谈不上建立统计模型；换言之，不搜集大量的事实就无法建立统计模型。不过，即使在这种情况下，这种方法也不能称之为比较法，已经搜集到的事实只有同属一类才有意义。因此，我们面临的依然还是那个选择，即深入研究某**一个案例**，唯一的区别在于如何切分“案例”，其构成成分（依所采图样之不同）跟预计的模型的规模一致，还是跟另一种不同的度量相符。

至此，我们试着澄清了几个原则性的问题，这些问题均与社会结构这一概念的性质有关。这就方便了下一步我们对研究的主要类型做出概括和对于若干成果的讨论。

二　社会形态学或群体结构

在这一小节里，“群体”不是指社会群体，而是在更一般的意义上，指现象之间组合起来的方式。此外，从上一小节可见，结构研究的对象是借助模型进行的对于社会关系的研究。

可是，没有一个共同的环境，社会关系是无法设想的，它是社
会关系的参照系。时间与空间就是可以让我们思考整体的或逐个的
社会关系的两个参照系。这两个维度不可跟其他科学所使用的时空 318
维度混为一谈。它们是由一个“社会的”空间和一个“社会的”时

间构成的；这就意味着，除了那些充实它们的社会现象以外，它们不具备任何其他性质。人类社会依照自身的特殊结构，是以极为不同的方式设想这些维度的。所以，民族学家大可不必担心是否非得使用不习惯的类型不可，甚至是否出于临时需要而必须有所创造。

我们已经指出，依照人们在当下研究中必须选取的具有最大策略价值的不同层次，时间连续体表现为或是可逆的，或是定向的。其他可能性也可能显现；譬如独立于观察者的时间维度，而且是无限的；又如取决于观察者本人的（生物学意义上的）和有限的时间；再如可分解为部分的或不可解析的时间，而且它们之间既可以是对等的，也可以是特殊的，等等。埃文斯-普利查德（Evans-Pritchard）曾经指出，观察者在本人的时间和属于其他范畴的时间——历史、传说或神话等——之间，从表面上看到的数量上的杂糅性都可以还原为此种类型的形式化特点（1939，1940）。这项分析受到一个非洲社会的启发，但同样适用于我们所在的社会（Bernot et Blanca，1953）。

说到人们必须承认的空间的多变性，最早做出描写的是迪尔凯姆和莫斯两人（1901—1902），这样才能够对众多的所谓原始社会的结构进行诠释。不过，他们是从库欣——人们今天却摆出一副看不起他的样子——那里汲取最初的灵感的。库欣的眼光和在社会学上的原创性本来应该使他成为堪居摩尔根之右，跻身于结构研究的伟大先驱者之列。至于从他的叙述当中找到的缺失疏漏之处，甚至那些针对他曾经对自己的观察做出过“过了头的诠释”的非难，只要理解他的目标并非是做出具体入微的描写，而是要建构一个模型
319 （他那著名的七分法），以解释祖尼社会的结构和运作机制，那么这一切便可以获得恰如其分的位置。

社会的时间和空间同样应当根据不同的计量予以区别。民族学

家使用一种“宏观时间”和一种“微观时间”，以及一种“宏观空间”和一种“微观空间”。结构研究具备充分的理由既从史前史、考古学和传播理论借入它的范畴，也从勒温（K. Lewin）所创立的心理类型学说和莫雷诺（Moreno）的社会测定学说（sociométrie）借取范畴。因为同一类型的结构完全可能反复出现在十分不同的时空层次上，再说没有任何东西能够排除下述可能性：在建立一个适合于文明通史的类似模型时，某一统计模型（例如社会测定学所建构的模型）比另一个直接得之于该领域本身现象的模型看来更有用。

因此，那种认为历史学和地理学的观察对结构研究毫无价值的说法——以“功能派”自命者至今依然这样确信——与我们距离甚远。其实正好相反，一方面，一个功能主义者完全可以是结构主义者，马林诺夫斯基就是一个很有说服力的例子。另一方面，G. 戴密微的著作[9]和 A. L. 克鲁伯本人的例子（充满结构主义精神，虽然他长期致力于空间分布的研究）都证明，历史学方法跟结构主义态度丝毫也不矛盾。

不过，共时现象却展现出一种相对的匀质性，使得它们比历时现象更容易研究。所以，最容易入手的研究，即形态学研究，都涉及社会空间的质和难以度量的属性，也就是社会现象在地图上的分布方式以及隶属该分布情况的常数。在这一方面，被称为“芝加哥学派”的城市生态学的研究曾经带来极高的期望，然而过快地让人失望了。鉴于本论文集所收入的另一篇论文专门讨论与生态学有关 320
的问题[10]，我这里只顺带谈谈存在于生态学和社会结构之间的关系。这两种情形都涉及社会现象的空间分布。但是结构主义研究只关注具有社会学性质的空间框架，也就是说不受诸如地质学、气候学、自然地理学等方面的自然因素所影响的空间框架。因此，所谓城市生态学方面的研究可以使民族学者特别感兴趣：城市的空间相

当拘狭，而且较为匀质（从社会以外的所有其他角度看），从而使得城市的质的特点均可直接归因于其内部的植根于形式和社会两方面的因素。

与其研究外界影响和内部影响颇难截然划分的复杂社会，更聪明的做法也许是像马歇尔·莫斯那样，先把自己限制在对于那些民族学家最常见的小型和相对孤立的群体的研究上（1924—1925）。这方面的研究我们知道一些，不过它们罕有超出描述阶段的；即便有，也是羞答答的。至于空间配置与属于社会生活其他侧面的形式特点之间可能存在什么样的关联，尚无人认真研究过。

可是，大量的资料证实了这种关联的现实性和重要性，主要涉及社会结构方面，另一方面是人类营造的空间配置，即村落和营地。仅以美洲为例，我记得大平原印第安人营地的形状是根据每个部落的社会组织而变化的。在巴西东部和中部的格族人村落里，茅舍也出于同一道理呈环形分布的。在这两种情形都涉及语言和文化
321 都相对匀质的地区，也可以看到一连串共生的变体。当我们比较那些与不同的社会结构相辅相成的不同的地区和营筑形式时，会产生另一些问题。例如，格族人的环形村落和普韦布洛人的互为平行的街道配置。对于后者，我们甚至可以借助考古资料进行历时研究。这些资料证实存在过极有意味的变体。一方面是从古代半环形结构向平行结构的过渡，另一方面是村落从山谷底部向高原地区转移，两者之间是否存在着某种关系？再说，不同氏族之间的居住状况在分布上的变化是如何发生的？这些变化曾被神话描述的非常系统化，而当今却显得纯为产生于偶然的事实。

我并非打算说明，村落的空间配置总是像镜子一样反映着社会组织，似乎前者完整地折射出后者。这一类说法对于许多社会毫无意义。可是，在所有这些社会当中——且不说它们如何殊异，我们

在空间配置与社会结构之间看到了某种（尽管是模糊的）关系，难道不存在某种共通的东西吗？再者，在那些空间配置“反映着”社会结构的社会之间——犹如画在黑板上的一张曲线图所能够表示的那样，难道就没有某种共通的东西吗？实际上，事情往往没有表面上显示的那么简单。我在别处已经试图说明[11]，博罗罗人村落的平面图所反映的并非是一种真正的社会结构，而是一个存在于土著人意识里的模型，尽管它的性质纯属虚幻，而且与事实不吻合。

于是，我们便拥有了根据以外化的和——姑且这样说——结晶化的形式出现的客观表现去研究社会的和精神的现象的手段。不过，机会不仅是例如村落的平面图一类的稳定不变的空间配置所提
供的。对于那些不稳定然而反复出现的配置照样可以做这种分析。 322
例如我们在舞蹈、仪式等等当中看到的配置[12]。

只要考察群体的数量特点，此时我们就已经接近做出数学表达了。这是人口学的传统领域。不过，近几年来，一些出身于不同领域——人口学、社会学、民族学——的学者尝试协力为一门新型的人口学奠定基础，我们不妨称之为量化人口学。它所关注的，不再是出于经验方面的理由从人类群体内部任意分离出来的连续的变体，而是在被当作整体看待，而且依照非连续性界分的群体之间的那些有意义的非连续性。这门恰如雷特朗日小姐（M. de Lestrange）所称的“社会人口学”早就与社会人类学平起平坐了[13]。很可能有那么一天，它会成为我们一切研究工作的必要出发点。

因此，民族学家们应当关注受结构主义启迪的人口学研究，而且应比他们迄今所做的更为积极。譬如，李维有关能够存活下去的最小孤立群体的特点的研究[14]，以及与之类似的达尔伯格（G. Dahlberg）的研究工作。我们正在研究的人口的实际数目可能跟李维的最低人口非常接近，有时候甚至更低。此外，在一种社会

结构的运行方式和持久性与实际人口之间，肯定存在着某种关系。那么，这些群体岂不是具备一些直接取决于绝对数目，而不依赖任何其他考虑的形式的特点吗？如果这样说不错的话，那就必须从确定这些特点的性质着手，并且确定它们处于何种地位，然后再寻找别的诠释。

323 以下再考察那些不属于被当作整体看待的群体，而是属于群体内部的次集合及其关系的数量方面的特质，因为两者表现出颇有意思的非连续性。在这一方面，民族学者可以遵循两条极有意义的研究路线：

第一条路线跟声名远播的所谓“等级规模”（rank-size）法则有关，根据这项城市社会学法则，就某一特定的集合体而言，在城市的绝对规模（根据人口数目计算）和每个城市在一个有序的集合体里享有的地位之间可以建立起关联，甚至看来还可以根据一个成分推断出另一个成分[15]。

第二条路线是一些法国人口学家最近的工作。这些工作依据的是达尔伯格（Dahlberg，1948）的说法：一个孤立群体的绝对规模可以根据近亲婚姻的频率计算出来。萨代尔和塔巴（J. Sutter et L. Tabah，1951）照此计算出我国所有行省内的孤立群体的平均规模，同时又使民族学者得以窥见一个复杂的现代社会的婚姻制度。法国孤立群体的“平均规模”处于从低于1 000人到略高于2 800人之间。我们于是可以看出，即使是一个现代社会，借助内婚制的关
324 系确定下来的人与人之间的网络的规模也比原本预期的要小得多。跟最小的所谓原始群体相比，差不多大十倍；也就是说，两者的规模属于同一数量级。那么，是否可以下结论说，内婚制网络的绝对规模对于所有人类社会都基本相同呢？回答如果是肯定的，一个社会的复杂性就并非产生于原始的孤立群体的扩张，而毋宁说以其他

类型的社会联系（经济的、政治的、智能的）为其特点。

萨代尔和塔巴还指出，最小孤立群体并非仅仅见于例如山区等落后地区，在大都会及其周边地区照样可以见到（甚至更多）。罗纳河省（含里昂市）、吉龙特省（含波尔多市）和塞纳河省（含巴黎市），便因为孤立群体的人口分别为 740 人、910 人和 930 人而屈居末位。塞纳河省与大巴黎市实际上是重合的，它的内婚制的比例高于周围 15 个农业省当中的任何一个省。

所有这些都十分重要，因为民族学者可以借助这些工作，期待在一个复杂的现代社会里找到更小的、跟他经常研究的性质相同的单位。不过，应当从民族学的角度充实人口学的方法。孤立群体的绝对规模并不是问题的全部；我们仍需确定婚姻循环圈的长度。比较而言，一个小型孤立群体可以含有一个延长的婚姻循环圈的网络（与该孤立群体本身的规模一致）；一个大型孤立群体则可能是较短小的循环圈造成的（宛如一副锁子铠甲一般）[16]。可是，此时便有必要建立系谱；也就是说，即使是属于结构主义一派的人口学家也无法脱离民族学家的合作。

这种合作有助于澄清另一个问题。这是一个涉及文化这一概念 325
的范围及其有效性的理论问题。过去的几年里，这个问题曾经在英美民族学者当中引起过热烈的讨论。极为注重文化研究的大西洋彼岸的民族学者们不是正像拉德克利夫-布朗所写的那样，“将一种抽象活动物质化”了吗？在这位英国人看来，“所谓欧洲文化的提法属于一种抽象，正如谈论某个非洲部落的文化一样。”人类是唯一的存在者，他们被无穷无尽的一系列社会关系相互连接起来（拉德克利夫-布朗，1940b）。对此，罗维回答“这是一场虚妄的争论”（1942，第 520～521 页），其实并非那么虚妄，因为这种争论每隔一段时间就会再次出现。

由此看来，我们完全有理由把文化的概念放在跟孤立群体这一遗传学和人口学的概念相同的地位上。我们所说的“文化”，是指从调查的观点出发，任何一个相对于其他集合体表现出有意义的偏差的民族志集合体。假如你打算确定北美洲和欧洲之间的有意义的偏差，那么你就得把它们当作两种不同的文化对待。可是，假若你想关心——譬如说——巴黎和马赛之间的有意义的偏差，那么这两个都市型集合体就可以暂时构成两种文化。由于结构研究的最终目标是跟这些偏差紧密相关的常量，我们看到，文化的概念能够跟某种客观现实性一致，尽管仍然取决于准备采取何种形式的研究。一个由人组成的集体，只要是在时间和空间中给定的，便同时隶属于多种文化系统：世界性的、大陆的、国家的、外省的，以及家庭的、职业的、宗教教派的，等等。

然而，这种唯名论在实践上却无法贯彻始终。其实，文化这个字眼被用来聚纳经验已证明一大堆有意义的偏差，其界限基本上是相互吻合的。至于这种吻合从来不是绝对的，从来就不会同时发生
326 在所有的层次上，这一点并不应妨碍我们使用文化这个概念。这是民族学的一个非常基本的概念，而且享有如同“孤立群体”之于人口学那样的启发性价值。两个概念逻辑地属于同一类型。再者，鼓励我们保留文化的提法的恰恰是物理学家。尼尔斯·玻尔（N. Bohr）说过：“人类文化在许多方面的传统差异跟那些能够描述物理实验的方式很相像：虽然互有区别，却是等值的。”（1939，第 9 页）

三　社会静力学或沟通结构

一个社会是由相互沟通的个人和群体组成的。可是，是否存在沟通却无法绝对地确定。沟通并不因社会有疆界而就此止步。与其

说这是一些僵化固定的边界线，毋宁说是一道道栅栏，其标志是沟通导致削弱或发生变形，但它并没有消弭，而是降低到一个最低的水平。这种局面之重要足以使（边界内外的）人民都对其有所意识。然而，界定一个社会并不意味着这种意识一定十分清楚，它是一个仅仅在相当精确和稳定的情况下才会实现的条件。

就任何一个社会而言，沟通活动至少发生在三个层次上：女人的沟通、货物和服务的沟通、信息的沟通。出于这个原因，亲属关系的研究、经济学研究和语言学研究三者之间存在若干共通之处。三者都隶属同一种方法；三者之间的区别仅仅在于它们在同一世界之内各自选择落脚的战略层次。我们甚至可以补充一句：亲属关系和婚姻制度规定了第四种沟通，即生物表现型态（phénotypes）之间的那种基因的沟通。所以，文化并非仅仅由纯属它自身的种种沟通形式构成的（例如语言），而且——或许更为要紧——包括适用于各种各样的“沟通的游戏”的规则，无论这些游戏是在自然的还 327
是文化的层次上进行的。

上文所断言的那种存在于亲属关系社会学、经济学和语言学之间的相似性却给分属它们的三种沟通形式之间留有一条区别：规模不同。如果把族内婚和信息交换放在一个特定的社会内，再从沟通比率的角度观察，那么两者在规模级数方面的差异便类似于两个巨大的黏性液体分子渗透一面密闭的隔层的运动与阴极管发射的电子运动之间的差异。从婚姻到语言，需经历从慢节奏沟通到极为快速的沟通的变化。这里的差别很容易解释：婚姻里的沟通主体与客体具有相同的性质（女方和男方），而语言里的说话者及其词语从来就不是一码事。因此，我们面对的是一种双重对立：人与象征，价值与符号。我们因而更能理解介于另外两种形式之间的经济交流处于何种地位，因为货物和服务都不是人（例如女人），但跟音素不

同，它们仍然具有价值。不过，尽管它们既非完整的象征又非完整的符号，但是，经济体系的复杂性一旦达到了某种程度，为了交换，我们就依然需要象征和符号。从我们关于社会沟通活动的结构的设想可以得出三个方面的观察。

第一，经济学与社会结构之间的关系可以进一步得到确定。民族学者至今对经济学一直持有怀疑态度，而且全然不理睬每当我们比较这两门学科的时候，就会在两者之间显现出来的那种紧密联系。自莫斯的开创性工作（1904，1923—1924）算起，直到马林诺夫斯基专论库拉贸易（1922）的那本著作[①]——他的杰作，所有的研究都显示，多亏了对经济学现象的分析，民族学理论才发现了可以充当依据的极为漂亮的规律性。

可是，经济学取得长足发展的大气候也应该是导致民族学者裹
328 足不前的原因。学派之间充斥着尖刻的相互攻讦，弥漫着傲慢和密授的态度。所谓经济学特别标榜抽象的印象盖出于此。一方面是确实可以见到的人类群体的具体存在，另一方面是价值、效用、利润一类概念，两者之间可能存在什么联系呢？

与此相反，冯·纽曼和摩根施坦（Von Neumann et Morgen-Stern，1944）所建议的问题的全新的提法促使经济学家和民族学家开始合作。首先，尽管经济学通过其著述者们寻求一种严谨不苟的表达方式，但它的研究对象已经不再是先前的那种抽象概念，而是表现在或者合作或者竞争的经验关系当中的具体的个人和群体了。这种形式上的特点于是跟马克思的思想的某些方面不谋而合，尽管这样比较会让人感到惊讶[17]。

---

① 库拉或“库拉贸易圈”（the kula trade ring）是马林诺夫斯基在《西太平洋的航海者》一书中探讨过的一种南太平洋土著人的贸易形式。——译者注

再者，并且出于同一理由，我们在这里头一次看到了一些属于民族学和逻辑学所使用的那种类型的机械模型——当然运用的领域迥然不同，而且它们正好适合充当两个学科之间的中介。冯·纽曼的模型来自博弈理论，但是跟民族学家处理亲属关系时使用的模型很相像。克鲁伯就曾经把社会建制同“应用型的儿童游戏”加以比照（1942，第 215 页）。

老实说，社会博弈与婚姻法则区别很大。前者的宗旨在于使得每个博弈者借助一开始就规定下来的统计规则，力争为自己获取最大限度的偏差。婚姻法则的目的相反：建立起超然于个人和辈分之间的差异性价值的统计规律性。我们不妨认为，后者构成了一种 329
“倒过来玩的游戏”；不过，这一点并不妨碍仍然可以用同样的办法说明它们。

此外，在这两种情形下，规则一旦确定，每个个人和群体就都会以同样的方式尝试从事这种游戏；也就是说，以牺牲别人来扩大自身利益。以婚姻而论，这就意味着依照审美的、社会的、经济的标准迎娶更多的妻子或令他人艳羡不已的配偶。这是因为，形式社会学并非在艳遇的大门口便止步不前了，它照样往门里闯，并不担心陷入情感和品行的迷津。关于其精妙性和——姑妄听之——主观性可与扑克牌着数媲美的那种品行，冯·纽曼难道不是已经提出了一部数学理论了吗（冯·纽曼和摩根施坦，1944，第 186～219 页）？

第二，假如可以设想，社会人类学、经济学和语言学终有一日会结合起来，建立起一个有关沟通的科学的共同学科，那么我们必须认识到，这一学科将主要以规则为其内容。这些规则制约着博弈活动，但独立于参加博弈者（个人或群体）的性质。正如冯·纽曼所说（上引第 49 页）：“游戏就是那些描述它的规则的总和。”我们另外可以引入其他一些概念，例如博局、出牌、选择和策略等[18]。

从这个观点来看，博弈者的性质无关紧要，重要的是应当知道游戏者何时能够做出选择，何时不能。

第三，我们于是能够把产生于沟通理论的一些设想引进有关亲属关系和婚姻的研究。一种婚姻制度的“信息”取决于观察者为确定某个人相对于一位特定的追求者的婚姻状况（即有关可行的、遭禁的或指定的配偶的状况）而拥有多少种不同的选择。就一个半族外婚制度而言，这种信息相当于整体。而按照一种澳大利亚的分类
330 法，这种信息随着婚姻阶层的数目的对数增长。一个有关泛交配群体（即每个人都可以跟任何人婚配）的理论体系将不带任何“冗余信息”，因为每一个婚配选择跟所有其他的都不相干。反过来，婚姻规则对于这种制度却构成了冗余信息。此外，我们还可以计算婚姻人口中的“自由”选择的百分比（并非绝对自由，而是相对于某些假设的条件而言），而且可以为它的或绝对的或相对的“熵”确定一个数值。

这样一来，就出现了另外一种可能性：统计模型可以转换为机械模型，机械模型也可以转换为统计模型。这将意味着人口研究和民族学之间的鸿沟会被填平，而且我们会为做出预见和采取行动取得一个理论基础。以我们所在的社会为例：自由地选择配偶受以下三个因素的限制：（1）有关亲疏等级的禁律；（2）孤立群体的规模；（3）能够在孤立群体内部遏制某些选择的出现频率的公认的行为准则。掌握了这些资料之后，我们就可以对系统的信息做出计算，也就是说，把一个组织松散的以平均值为基础的婚姻制度转换为一个机械模型，它完全可以类比一系列有关比我们简单的社会的婚姻法则的机械模型。

同理——而且我们特别是指上述社会，针对一个拥有相当人数的群体的婚配选择，统计学研究能够解决一些人们至今争论不休的

问题。例如，澳大利亚的被误称为摩恩金人的部落，依著述者的不同，他们那里的婚配阶级的数目曾被估算为 32 个、7 个、低于 7 个、4 个、3 个，等等。这种情况一直持续到最近：调查发现，3 个婚级才是最可信的[19]。

至此，我已经试着为几种数学研究可能为民族学做出什么样的贡献做出了评估。我们看到，我们可以期待的主要益处在于获得一个具有统摄作用的概念——沟通的概念；我们可以利用这个概念，把十分殊异的研究门类统合为单一学科，而且可以获得一些为在这 331
一方向上取得进步所不可或缺的理论上和方法上的工具。我现在要提出另外一个问题：社会人类学是否有能力运用这些工具，如何运用？

社会人类学在过去几年里主要关心亲属关系方面的现象。它因而承认了刘易斯·摩尔根（Lewis Morgan）的天才；他的《血亲体系和人类家庭的相似性》（*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*，1871）双管齐下，一举奠定了社会人类学和亲属关系研究的基础，同时也说明了前者为什么必须如此重视后者的道理。凡属社会现象，只要涉及亲属关系和婚姻都极为清晰地表现出此类恒久不变的特点；甚至在发生变化的时候，这些特点依然表现出系统性和连续性，这就为科学分析提供了机会。我们还想给摩尔根的这些看法补充一点：亲属关系恰恰是民族学的研究领域之一，而且处于宏大的沟通活动的王国的心腹地带。

尽管亲属关系的研究近年来取得了进展，我们拥有的资料的数量却仍微乎其微，我们不应对这一事实熟视无睹。如果不考虑历史，只看目前的情况，人类世界至今拥有大约3 000到4 000个迥然不同的社会。然而，按照默多克（G. P. Murdock）的估计，我们顶多能够说明其中的 250 个；这个数字我看仍然过于乐观。是不是我

们的工作做得不够呢？或者说，这是上文所揭示的那种推论性的幻想的一个后果？我们对大量的文化采取了蜻蜓点水的态度，我们致力于搜集大量的，然而却是浮皮潦草的信息，最终发现好多都是没用的。在这种局面下，不应对每一位专家学者均按照个人气质做出了不同的反应感到大惊小怪。因信息量相当密集的理由而喜欢研究少数地区者有之，愿意扩大自己的研究范围者有之，寻找中间道路者亦有之。

普韦布洛人的情形十分引人注目：它们在世界上的分布区域为数不多，然而有关资料却如此丰富，质量同样如此令人怀疑。有时
332 候，面对着由沃思（H. R. Voth）、菲克斯（Fewkes）、道尔赛（G. A. Dorsey）、帕森斯（E. C. Parsons）以及——在某种程度上——斯蒂文森（M. C. Stevenson）等人搜集的汗牛充栋的材料，我们甚至会因它们没有什么用处而感到无可奈何。这是因为，这些著述者狂热地投身于信息搜集，但并没有去琢磨它们的意义何在，尤其是没有考虑建立假设，而只有借助后一种做法才有可能把握这些材料。多亏有了罗维和克鲁伯，这种局面发生了变化；但有些缺漏是无法弥补的。例如，我们缺少关于婚姻的统计数据，而在过去的50多年当中，这些数据原本应当可以搜集起来。不过，弗莱德·埃根的著作（F. Eggan，1950）很好地说明了我们从密集而穷尽式的研究中可以期待什么样的成果，然而，这是针对一个有限的领域而言的。他分析了一些近似的形式，虽然它们彼此之间显示出一些非连续现象，其中每一种却都保持着某种结构方面的规则性；一旦我们把后者拿来跟与分属氏族组织、婚姻法则、仪典、宗教信仰等领域的对等的非连续现象进行对照，它们就深具意义了。

这种名副其实的“伽利略式”的方法[20]可以使我们有希望达到一种分析的层次，社会结构在那里将与其他类型的结构平起平坐，

例如精神结构，尤其是语言学结构。我们只举一个例子。豪比人的亲属制度诉诸三种不同的时间模型：第一，一种“虚空的”、静态的、可逆的、通过父亲的母亲的和母亲的母亲的世系表明的维度，同一称谓语历经各个世代机械地重复。第二，一种渐进的、不可逆的时间，出现于（女性）己身的世系中，并有如下序列：祖母＞母亲＞姐妹＞孩子＞孙辈。第三，一种波动的、循环性的、可逆的时间，出现于（男性）己身的世系中，被两个称谓语之间的一种持续不断的交替所规定：它们各为“姐妹”和“姐妹的孩子”。

这三种维度都是直线形的。作为一个整体，它们与祖尼人的（女性）己身世系的环形结构相反。祖尼人那里的三个称谓，即母亲的母亲（或女儿的女儿）、母亲、女儿呈现为一种封闭式的指环形状。与这种“关闭”的体系相应，祖尼人关于其他世系的称谓语 333
十分贫乏，无论就家庭圈子，还是就家庭内部的种种区分而言都是如此。时间样态的研究同样属于语言学，于是立即凸显出它们的语言形式和谱系形式之间的关系问题[21]。

假如人类学家对于结构这一概念的含义、用途及其所蕴含的方法等能够取得一致意见，人类学本来会取得更大的进步。可惜，实际情况并非如此。不过，现在至少可以理解有哪些分歧之处并搞清其影响所及，只要看到这一点，便可找回对将来有利的安慰和鼓舞。所以，在此让我们简略回顾一下那些流传最广的观念，并且把它们跟本章开头提出的那些工作假设加以比较。

提到“社会结构”这个字眼，立刻让人想到 A. R. 拉德克利夫-布朗的名字[22]。他的著述并未囿于亲属关系制度的研究，选择这个领域是为了能够表达他在方法论方面的设想，而他使用的术语是每一个民族学者都乐于接受的。他指出，我们在研究亲属关系的时候为自己规定了如下目标：（1）做出系统的分类；（2）了解每个系统

的独有特征，办法是或者（a）把每一个特点归纳入一个有组织的整体，或者（b）把它当作业已得到甄别的某一类现象的一个特例确认下来；（3）做出适合人类社会的本质的概括。他的结论是："分析的任务是要把（二三百个亲属关系制度所表现出来的）多样性归纳为某种条理，不管是什么样的条理。实际上，在这种特殊性的背后，我们是可以辨认出为数不多的几条普遍原则的，尽管其应用和组合的方式极富变化。"（1941，第17页）

334 这份清晰的提纲没有任何需要补充的东西，除非是强调一下，拉德克利夫-布朗恰恰是丝毫不走样地将它运用到对澳大利亚亲属关系制度的研究上的。搜集数量巨大的信息；在原先的一片混沌之处引入某种条理；确定一些基本概念，例如周期、配对和夫妇等的定义。他在明确的地区内发现的卡里拉人的制度，连同那些他在亲赴澳大利亚之前便已提出的特征，将作为一篇成功的演绎推理永垂结构主义思想的史册（1930—1931）。他提出的《非洲的亲属制度和婚姻制度》（*African Systems of Kinship and Marriage*）另有其不同的功绩：这是一篇名副其实的浓缩型的"亲属关系论"，它努力将西方的亲属关系制度（从其最早期的形式着眼）纳入一部具有普遍意义的理论。至于拉德克利夫-布朗的其他一些思想（特别是关于亲属称谓语跟态度之间的类同性），我们下文还要提到。

在回顾了拉德克利夫-布朗的荣誉称号之后，我们仍需强调的是，在许多方面，他对社会结构的构想与本文开头所阐述的构想有所不同。在他看来，结构的概念介于社会人类学和生物科学之间："有机结构和社会结构之间存在着实实在在的、深具意义的相似性。"（1940b，第6页）拉德克利夫-布朗根本没有像笔者所提出的那样，把亲属关系的研究提高到沟通理论的层次，而是把它归结为形态学和描写生理学（1940b，第10页）。因此，他依然未能脱离英

国学派的自然主义倾向。当克鲁伯和罗维早已点明关于亲属关系和婚姻法则都具有人为的特点的时候，拉德克利夫-布朗仍然（跟马林诺夫斯基一道）坚持认为，生物学联系既是所有家族联系的根源，又是后者的模型。

这种涉及原则的态度导致两种结果：

首先，拉德克利夫-布朗的经验主义立场能够解释为什么他不愿意把社会结构和社会关系明确地区分开来。事实上，他的全部著作都把社会结构归结为存在于某一特定的社会中的社会关系的总和。诚然，他也曾轻描淡写地谈到过结构和结构形式之间的区别，但他 335
认为结构形式的作用完全在历时方面。在拉德克利夫-布朗的理论思想中，结构形式所起到的作用属于最微弱的一种（1940b，第4页）。这一区分本身亦曾遭到福特斯（M. Fortes）的批评，后者在将另外一组对立引进我们的研究方面贡献颇大，这就是拉德克利夫-布朗从未提到过的、我本人——读者已经看到——认为十分重要的模型与现实之间的对立。福特斯说："在具体的现实中不可能直接看到结构……当我们专注于给一个结构下定义的时候，就可以认为转入了语法和句法层次，而不是口语的层次了。"（M. Fortes，1949，第56页）

其次，拉德克利夫-布朗提出的把社会结构等同于社会关系的做法，促使他把前者分解为一些成分，其形式完全模拟人们所能想到的最简单的关系，即两个人之间的关系："任何一个社会的亲属结构都是由一组数目不定的双项关系组成的……一个澳大利亚部落的全部社会结构可以归结为一个此类关系的网络，其中每一种关系都将一个人跟别人联系起来……"（1940b，第3页）此类双项关系确实构成了社会结构的原料吗？它们本身难道不是——通过理想的分析工作取得的——某种性质更为复杂的预先存在的结构的残留物吗？

在这一方法问题上，结构语言学可以教给我们许多东西。贝特森（G. Bateson）和米德（M. Mead）两人曾在拉德克利夫-布朗所指出的方向上做了很多工作。不过，贝特森的《纳文仪式》（*Naven*，1936）[①] 一书超越了单纯的双项关系的水平，因为他致力于把后者区分为不同类别，同时也承认社会结构并非仅有关系而已。如果这个另外的东西不是某种先于结构之物，那还能是什么呢？

最后，拉德克利夫-布朗设想的双项关系其实是一根可以通过追加新的关系而无限延伸的链条。他之所以讨厌把社会结构处理为一
336 个系统，其原因就在这里。所以，在这个关键点上，他与马林诺夫斯基的意见相左。他的哲学建立在连续性的基础之上；非连续性对他始终是个陌生的概念。我们于是可以理解上文提到过的他对文化这一概念的敌视，以及他对语言学的教学所采取的冷漠态度。

作为观察者、分析者和分类学者，拉德克利夫-布朗无人可与之比肩，而一旦转向理论，他却往往令人失望。他在一些松散含混的提法中止步不前，连预期理由[②]都难以满足。仅仅说婚姻禁律有助于使相应的亲属关系制度长期不变地存在下去（1949），就确实能够解释它吗？克劳—奥马哈人制度的那些引人注目的特点，仅凭世系的概念就能够得到完整的说明吗（同前，1941）？我下面还有机会举出其他疑点。但是，上述这几个疑问已经可以说明，为什么具有重要的内在价值的拉德克利夫-布朗的著作会招致尖锐的批评。

默多克便认为，拉德克利夫-布朗的诠释方式可以归结为“被拔高到首要原因的地位的词语抽象”（1949，第 121 页）。类似的话罗

---

① 贝特森的这本书专注于新几内亚群岛上的伊亚特穆尔（Itatmul）文化中被称为“纳文”的仪式：每当外甥取得某种业绩时，舅父便表演这种仪式。——译者注

② 原文 pétitions de principe，又译“丐词”。——译者注

维也说过（1937，第 224～225 页）。最近发生在拉德克利夫-布朗（1951）与劳伦斯（W. E. Lawrence）和默多克（1949）之间的争论仅仅留下历史意义，却可以说明他们在方法论方面的不同立场。1949 年前后，劳埃德·瓦尔纳（Lloyd Warner，1930—1931，1937a）为我们撰写了一部优秀的描写性著作，是有关当时仍被称为摩恩金制度[23]的澳大利亚亲属关系制度的。不过，尤其在这个假想所提出的该制度如何“关闭”的问题上（该制度被说成是非外涉的①），仍然留下了几处未获澄清，却几乎无从核证的疑点。

令人惊讶的是，拉德克利夫-布朗认为问题根本就不存在。如果说任何社会组织都可以还原为人与人之间的一堆关系，那么系统本身就是可以无限扩展的。因为，至少从理论上看，任何一个男子都 337
会有一个女子处于其舅父的女儿的关系当中（即摩恩金人制度所规定的配偶类型）。可是问题发生在另一方面：因为，土著人选择通过一个婚级制度表达人与人的关系，而瓦尔纳的描述（正如他本人也承认的那样）无法解释为什么至少在某些情形下，某一特定的个人如何能够同时满足等级制度和亲属关系制度两方面的要求。换句话说，如果这个人代表着必要的亲属等级，他就不可能同时符合相应的婚姻等级；反之亦然。

为了克服这一困难，劳伦斯和默多克发明了一种制度，既符合优先婚姻的规则，又经过一些转换之后符合瓦尔纳所描述的婚级制度。可是，这不过是一场无偿的游戏，人们很快就意识到，他们的这个制度所带来的新问题比它能够解决的老问题还要多。瓦尔纳所重建的制度早已遇到了一个巨大困难，因为它意味着土著人清楚地

① “非外涉的”（intransitive）与“外涉的”（transitive）构成一对概念。两者也可以译成“内动的”、“外动的”，“内在的”、“外在的”。读者可以参考。——译者注

了解一些十分疏远的亲属关系，从而使得这个假想本身变得在心理上令人难以置信。劳伦斯和默多克提出的解决办法其实要求的比这些还要多。这样一来，我们倒想问，纯粹为了解释有意识的但是笨拙的模型，摩恩金人从拥有十分不同的婚姻法则的邻居那里新近借入了的这种或隐藏的或不为人知的制度，但它是否应当比后者更简单，而不应更复杂呢[24]？

338 默多克的系统化和形式化的态度跟拉德克利夫-布朗的经验主义和自然主义的态度恰好对立。可是，几乎与其对手一样，默多克仍然沉浸在心理学，乃至生物学的精神之中，从而使他转向例如心理分析和行为心理学等边缘学科。那么，他能够摆脱拉德克利夫-布朗的诠释中的那种如此沉重的经验主义吗？人们对此大可怀疑，因为这种求助于外界的努力迫使他没有彻底完成自己的假想，要么就是借用外物去完善它们，这样做却使这些假想带上了杂糅不纯的特征，有时甚至违背最初订立的民族学的目标。默多克并没有把亲属关系制度当作用于履行某种社会功能的社会性手段，而是最终把它们视为一些生物学和心理学前提所导致的社会后果。

默多克对于结构研究所做的贡献可以从两个方面观察。首先，他打算更新统计学方法。泰勒（E. B. Tylor）曾经尝试过利用这种方法验证一些假定存在的关联，并且发现新的关联。在这一方面，运用现代技术使默多克取得了实实在在的进步。

人们常常提到在民族学中运用统计学方法的困难（Lowie，1948b，第三章）。既然默多克如同任何其他人一样，心中十分清楚困难所在，我这里只想提到一种陷入恶性循环的危险：即使已经有令人印象深刻的某种统计学频率作为基础，一种关联的有效性最终仍须依赖人们为规定互为关联的现象而采取的划分方法。反过来，在揭示那些被错误地接受下来的关联时，这种方法始终颇有成效。从这个负面

的和批评性的观点来看，默多克的某些结论可以被视为确定的成果。

默多克还致力于重建亲属关系制度的历史沿革；或者至少可以 339
说，他致力于把几条不同于其他路线的、可能的或者高概率的演变路线确定下来。他于是得出了一条令人惊讶的结论：较之人们一般所相信的（自从罗维 1920 的著作批评了摩尔根的类似假想以来），“夏威夷”型的亲属关系更经常地反映了一种原始的形式。不过，请小心，默多克的论述并非针对被放入历史和地理背景中考察，而且被视为有组织的整体的真实社会，而是针对抽象，甚至是针对——假如可以这么说的话——晦涩难懂的抽象。这是因为，他首先把社会组织从文化的其他方面剥离出来，有时候甚至把亲属关系制度从社会组织当中剥离出来；然后，按照民族学理论的传统范畴所启示的原则，而不是根据对每个群体的真正分析，他把社会组织（或者亲属关系制度）武断地切分成零头碎块。产生于这些条件下的历史重建只会停留在意识形态上，因为这一工作要求抽取为每一个阶段所共有的成分，以便规定紧接着它的前一阶段，并照此逐个办理。显而易见，这种方法只能达到一种结果：差异最微弱的形式看上去是最古老的形式，复杂形式将被指定一种愈来愈晚近的地位，越复杂就越晚近。这种做法好比是将现代马的起源归结为脊椎动物目，而不是追溯到三趾马一样。

以上谈到了种种保留，这并不意味着试图贬低默多克的功绩。他搜集到大量的往往被人忽略的资料，提出了一些课题。可是，正因为如此，他使用的技巧看来更适合于发现和甄别问题，而不是解决问题。他的方法中依然浸透着“亚里士多德式”的精神。或许，任何科学都必须经历这一步。默多克所得出的以下断言至少证明了他是亚里士多德的好学生：“文化的种种形式证明，社会组织方面存在着某种程度的规律性和符合科学思维的要求的一致性；深具意

义的是，这一点跟所谓自然科学让我们习惯了的东西没有什么不同。”（1949，第259页）

340 只要略加回顾本文开头提出的那几项区分，读者便可以看出，拉德克利夫-布朗倾向于混淆观察与实验之间的区别，默多克则对机械模型与统计模型区分得不够清楚，其原因在于他企图通过统计方法建立一个机械模型，而这是根本无法做到的事情——至少就他的那种直接的方式而言。

无独有偶，我们不妨把罗维的工作[25]概括为一种为了回答下列问题而付出的不懈努力：什么是事实？我们说过，即使对于结构主义者来说，这个问题也是头一个必须答复的问题，先于所有其他问题。在罗维开始进行田野考察和研究理论的时代，民族学界充满了哲学的偏见，笼罩着一种社会学的神秘主义的气氛。有人曾经批评他对于这种局面的反应完全是负面的（克鲁伯，1920）。但是，当时非这样做不可。指明哪些东西不属于事实才是当时的首要任务。于是，罗维勇敢地着手拆散主观臆断的体系和那些所谓的关联。于是——如果可以这样评价的话——他把一种智力创造的能量解放了出来，而且我们至今依然从这种能量中获益。由于他在表述自己的思想时极为审慎，而且不喜欢从事理论建树，他的积极贡献也许并不那么容易识别。他不是把自己定位为一位“积极的怀疑者”吗？然而，自1915年以来，正是罗维本人用最为现代的方式阐明了关于亲属关系的研究：“有时候，可以依照亲属和联姻关系的分类方法，对社会生活的本质做出严谨的分析。”（1915，1929c）在同一篇文章中，他打破了狭隘的历史主义倾向，这种倾向当时曾经限制了民族学的视野，使人无法看到普遍起作用的结构因素；他早就从遗传学方面把外婚制定义为一种效果无处不同的建制性观念程式，从而无须诉诸历史—地理方面的考虑，就可以理解相距遥远的社会之间的亲缘关系。

此后数年，罗维通过一种方法把“母系结丛”（1919）批驳得体无完肤，这种方法导致他取得了对于结构主义者来说十分重要的两项成果。首先，他否定了所谓每个表面上的母系特征都必须按照该“结丛”的残余或遗迹予以诠释的说法，从而可以把它分解为一些变量。其次，被解放出来的成分于是可以用于建立一些图表，以便显示亲属关系制度的差异性特征之间的置换情形（罗维，1929a）。他以同样具有创建性的另外两种方式，开启了结构研究的大门：一是在亲属称谓语系统方面，二是在态度系统与称谓语系统之间的关系方面。这后一个方向不乏后继者（拉德克利夫-布朗，1924；列维-斯特劳斯，1945）[26]。 341

还有其他一些发现，我们应当归功于罗维。他大概是头一个说明几个被以为是单传世系的制度其实具有双传世系的特点的人（1920，1929b）。他阐释了居住形式对于继嗣关系产生何种类型的影响（1920）。他区分了保留和敬重等居家行为，以及乱伦禁律（1920，第104～105页）。由于他始终注意从双重角度观察社会组织：一是建制性的规则，二是个人心理反应的普通表达方式（就其有时违反规则，但总是能够左右规则而言）。依然是这位罗维，他给文化所下的闻名遐迩的定义“百衲衣”却为我们引出了一批最具真知灼见、在民族学文献当中最公允持平的论文（1935；1948a，第15、16、17章）。在推动南美洲研究方面，罗维扮演的角色也是众所周知的。在为民族学开辟一个棘手而被长期忽略的领域方面，他通过直接和间接的建议或鼓励做出了自己的贡献。

四　社会动力学：从属结构 342

1. 社会结构里的成分（个人和群体）的次序

这里已经没有必要阐述我对于前述问题的个人立场。虽然我们

努力保持客观态度，但是这一立场早就在本章的展开过程当中显露出来了。在本文作者看来，亲属关系制度和有关婚姻和继嗣的规则形成了一个协调的整体，其首要功能就是如同织布那样，使血亲关系和姻亲关系交织在一起，从而保障群体的长期延续。我们希望这样做有助于说明社会机器是如何运转的：它不断地使妇女脱离她们的血亲家庭，重新分布到同样多的家庭群体当中去，后者本身再变为血亲家庭，由此循环往复[27]。

假如没有外来影响，这个机器或可无限运转下去，社会结构也可以保持一种静态的特点。不过，情形并非如此。我们于是必须为理论模式注入新的因素，它们的介入将可以解释结构的历时性变化，同时也能够说明一种社会结构为什么永远不会省约为一套亲属关系制度。这一双重问题可以用三种不同的方式回答。

按规矩，我们首先要找到事实。自从罗维感叹人类学研究缺乏政治组织方面的资料以来，好几年过去了。我们在这方面可以记录
343 一些进展。罗维本人对此功不可没，这见于其最近的著作，至少是关于北美地区的著述（1927；1948a，第6、7、12～14章；1948b）；以及埃文斯-普利查德（1940）主持撰写的一部有关非洲的鸿篇巨制。罗维对于社会阶层、“社会性”等范畴的明确阐述是十分有用的。

第二种方法是在那些属于已经建立起来的层次——即亲属关系——的现象与那些属于高一个层次的现象之间建立起关联，只要能够做到将两者联系起来即可。这里出现了两个问题：（1）那些基于亲属关系的结构本身能够表现出动态的特点吗？（2）沟通结构与从属结构之间如何相互作用？问题（1）同教育有关；也就是说，就某一特定的时刻而言，每一代人实际上都跟上一代和下一代人结成一种或是从属性的或是主导性的关系。玛格丽特·米德和另外一

些人正是选择这一角度提出了问题。

另外还有一种比较理论化的处理方式，即在（简化为一套称谓语的）亲属关系结构中的某些（静态的）位置与相应的动态的行为之间寻找关联性；后者表现在例如权利、责任、义务以及特权、禁律等方面。

在拉德克利夫-布朗看来，在态度系统和亲属称谓语系统之间可以找到一一对应的关系。每一个称谓词都跟一种规定好的、或积极或消极的行为相符；每一种不同的行为都由一个称谓词表示。还有人则认为，这样的对应关系事实上是无法验证的，要不然就仅仅是一种大而化之的粗略说法而已。

我本人提出了一种不同观点，它基于称谓词和态度之间的辩证关系。亲属之间的差异性行为的组织模式与亲属称谓语趋同，但构成了解决和克服产生于亲属称谓语内部的困难和矛盾的一种手段。
因此，对于任何一个社会而言，亲属之间的行为准则反映出一种努 344
力，目的是解决产生于称谓语系统和联姻法则的矛盾。只要亲属之间的差异性行为有形成系统的倾向，新的矛盾就会显现，并且引发称谓语的某种重组活动，而后者会依照态度而放慢速度，依此类推，除非遇到了很快受到威胁的罕见的平衡时期[28]。

当我们转而观察那些亲属关系制度的平等成员之间没有婚姻制 345
约的社会时，出现了另一个问题。如果婚姻交换的伙伴是等级群体——确实是或理当是，那么会发生什么样的经济或政治情况呢？因此，我们将顺理成章地考察各种制度：首先是多偶制婚姻，我已经指出它获得了两种形式的保障：一是集体的和政治的，二是个人的和经济的[29]。其次，我们将考察超婚姻（或亚婚姻）。最后，这个一直被人忽略的问题值得仔细研究，因为关于种姓制度——间接地乃至一切以尊卑贵贱之分为基础的社会结构——的一部缜密的理

论必然仰仗这种研究。

第三种即最后一种方法比前面两种具有更形式化的特点。这种方法要求对所有可以想见的、产生于随意出现的从属关系或主导关系的结构类型进行先验的研究。在这一方面，拉帕波特（A. Rapoport，1949）对于群鸡啄食时的循环现象所做的数学处理开辟了有趣的前景。诚然，看起来那些循环的和非外涉的链条跟人们有意比较的社会的秩序并不相干。社会秩序（例如波利尼西亚群岛的卡瓦茶循环①）永远是外涉的、非循环的，即位于最底部者理所当然地与安坐最顶端者无缘[30]。

346 反过来说，对于亲属关系制度的研究表明，在某些条件下，并非不可设想外涉的和非循环的秩序朝着非外涉的和循环的秩序转变。这种情况在实行一个男人跟舅父的女儿优先通婚的超婚姻制的社会里就可以看到。这样的体系形成了一根链条，一端是一位地位优越无比的女子，也就是说，她找不到一个地位不低于她的丈夫；另一端是个永远找不到配偶的男子（因为该群体里的所有女子都比他的地位优越，除了他自己的亲姐妹）。其结果，上述这种社会要么被自身的矛盾所拖垮，要么，暂时的或局部的，其外涉的和非循环的体系变成了一个非外涉的和循环的体系[31]。

这样一来，一些如外涉性、秩序、循环等可以形式化处理的概念便走进我们的研究里来了，社会结构的概括性分析从而成为可能，这种分析能够容纳沟通和从属的层次。那么，我们是否还可以走得更远一点，把现实的和潜在的秩序都囊括进来呢？例如，就大

---

① 卡瓦（Kava）是产于波利尼西亚诸岛和夏威夷的一种植物，据称用作饮料可祛病安神，常用于婚丧等社会和宗教活动。饮者围坐轮流饮用，故称卡瓦（茶）循环。——译者注

多数人类社会而言，我们所说“社会秩序”实际上属于一种外涉的和非循环的类型，例如，如果A高于B，B高于C，那么A必然高于C，而C不可能高于A。但是，大部分基本上服从这些规律的 347
人类社会同样会构想出可以称之为“潜在的”或“观念上的”其他类型的秩序，而且无论是在政治、神话还是在宗教方面，这些秩序都是非外涉的和循环的。例如那些关于国王迎娶村姑的故事，司汤达对于美国民主制度的批判，以及那种绅士需听命于杂货商的制度。

2. 秩序之秩序

在民族学家看来，一个社会包含着与不同秩序相应的一组结构。亲属关系制度提供了可以根据某些规则安排个人位置的一种手段；社会组织是另一种手段；社会阶层或经济阶层的区分则提供了第三种手段。只要阐明将这些秩序的结构联系在一起的是什么关系，以及它们在共时层次上如何相互作用，那么所有这些秩序的结构本身也可以有序化。例如梅耶·福特斯（1949）的尝试便相当成功地建立起一些将各种特殊模型（亲属关系、社会组织、经济关系等）的特点尽行囊括的归纳式模型。

这种为某一社会提出一个整体的模型的尝试使得民族学家不得不面对一个本文开始就提到的困难：对于本身各种结构的秩序和将它们联系起来的方式，一个社会所做出的构想在何种程度上符合实际情况？我已经说过，这个问题的答案不止一个，需视手上掌握的资料而定。然而，迄今我们仅仅考察了一些“体验过”的秩序，也就是说，一些本身随某种客观现实而变化的、可从外部接近的、独立于人们所提出的表象的秩序。我们现在注意到，此类“体验过”的秩序总是蕴含着另外一些必须予以重视的秩序，否则不仅无法理解前者，而且无法理解每一个社会尝试将其纳入一个有序整体的方

式。这种“构想的”，而非“体验过”的结构跟任何一种客观现实
348 都不直接对应；它们与后者的区别在于它们不受经验的节制，因为它们自称是一种特殊的经验，有时跟后者就是一码事。所以，我们为了能够分析而让它们接受的唯一节制属于前一种范畴，即“体验过”的范畴。“构想的”秩序跟神话和宗教的领域相对应。我们完全可以提出疑问，现代社会的政治意识形态是否恰恰同样属于这个范畴[32]？

继迪尔凯姆之后，拉德克利夫-布朗出色地证明了宗教应当作为社会结构的一个组成部分得到研究。他认为（1945），民族学家的任务是去发现各种宗教和各种社会组织之间的关联。如果说他的社会宗教学最终归于失败，原因看来有两个。首先，他把仪式和信仰径直跟情感状态挂钩。其次，在宗教和社会结构的关系的问题上，他想一蹴而就地达到一种综括的表达，而我们其实更需要具体而微的研究工作，以便建立起一些能够解释同步变化的有规律可循的系列。他的做法的结果是造成一种不信任感，使得宗教民族学不堪重负。然而，神话、仪式和宗教信仰一起形成了一个将可供结构主义研究大显身手的领域，而且看来近来的研究尽管还不太多，但成果特别丰富。

近来有好几位研究者把宗教体系当作结构化整体进行研究。如雷丁的《生死之路》（P. Radin，1945）和伯恩特的《库纳皮皮人》（R. M. Berndt，1951）等专题论文就是从这种观念取得灵感的。道
349 路于是向系统化研究开放了，雷查德的《纳瓦鹤人的宗教》（G. Reichard，1950）就是一个极好的例子。不过，我们不应因此而忽视那些对于细枝末节的分析，这种分析是针对某一民族在相对短促的时间内的宗教表象当中的恒常或非恒常的成分进行的，这正是罗维所设想的。

也许到了那个时候，我们就可以为宗教民族学建立起这些“用来……对同步变化做出比较研究的小尺度模型……一些任何以解释社会现象为目的的研究都必须运用的模型”（S. F. Nadel，1952）。这种方法只能带来缓慢的进展，然而在社会组织这个课题上却能够提供一些我们所能期望的最稳妥、最有说服力的结论。纳德尔已经证明，萨满教的建制与有关社会的某些特有的心理态度之间存在着关联（1946）。戴密微通过比较获自冰岛、爱尔兰和高加索等印欧地区的资料，对一直是谜团般的一个神话人物做出了成功的诠释，而且在其角色和表现方式与有关民族的某些社会组织方面的特点之间建立起关联（1948）。魏特福格尔和戈德弗兰克则把普韦布洛印第安人的某些神话主题的一些意义重大的变体分离了出来，并将它们同每个群体的社会和经济的基础联系起来（K. A. Wittfogel et E. S. Goldfrank，1943）。莫尼卡·亨特证明，对于巫术的信赖直接取决于社会群体的结构（Hunter-Wilson，1951）。所有这些成果——以及限于篇幅在此无法逐一列举的其他一些成果——带来了希望，即我们终有一日会把让宗教信仰能够履行在社会生活中的功能的那些机制搞清楚，即使不是这种功能本身（这一点自卢克莱修以来已经做到了）。

再谈几句，权当结论。本章以分析“模型”的概念开始，现在仍然以这个概念作结。社会人类学是一门年轻的科学，它自然以比较先进的科学所展示的最简单的模型为样板，以期努力建立自己的 350
模型。这一点可以解释为什么经典力学对它很有吸引力。可是，在这一方面，我们是否曾经成了某种错觉的牺牲品呢？正如冯·纽曼所说（见冯·纽曼和摩根施坦，1944，第 14 页）：“为一种包含 10 个自由运动粒子的气体建立一部几乎精确无误的理论，比起建立一部有关由 9 个主要天体组成的太阳系的理论来，要容易得多。”不

过，正在寻找模型的人类学所处的局面介于以上两者之间，因为我们的研究对象——社会角色和纳入一个特定社会的个人——既比牛顿力学所处理的对象要多得多，又不足以纳入统计学和概率计算。所以，我们脚下是一块杂糅的、模棱两可的地带：我们面对的现象对于某种方法来说过于复杂，对于另一方法来说则数量不足。

恰好，沟通理论所开辟的崭新前景来源于为了研究对象即符号而必须建立的独创性方法，这些对象可以置于严谨的分析之下，尽管它们远远高于经典力学所要求的数量，对运用热力学的原理来说又嫌太少。组成语言的是大约数千个词素，而且不太复杂的计算便可统计出音位频率当中的主要规律。

于是可以将人类学中的结构研究的目前状况概括如下。我们已经成功地分离出一些现象，它们跟那些早就被策略理论和沟通理论认真研究过的现象属于同一类型。在规模方面，人类学现象跟这些不同的现象相当接近，所以有希望对两者做出类似的处理。正当人
351 类学自觉比以往任何时候都更接近成为一门真正的科学的时候，却失去了曾经被认为十分坚实的地盘，这难道不令人惊讶吗？现象本身也在溜走：不是数量太少，就是在使人无法做出牢靠的比较的条件下搜集起来的。这虽然并不是我们的过错，我却发现我们就像业余植物学家那样，随手拈来一些杂乱无章的标本，存入植物标本簿时又经我们的粗暴对待，被弄得残缺不全。现在，我们忽然间却被要求整理出完整的系列，确定原来的细微差别，还得测定已经破损了的细小部分，只要还没有彻底毁坏。

当人类学家提到有待完成的工作和所有他应当能够完成的事情时，他会感到十分沮丧：仅凭手头的资料如何能够完成呢？这情形类似于要求仅凭巴比伦时代的观察结果把宇宙物理学建立起来。不过，各种天体始终在那里，为我们提供资料的土著文化却在迅速消

失，或者变成了新的东西，使我们无法期待获得同样的信息。调整观察的技术，使之适应一个比这些技术先进得多的理论框架，这是一种科学史上罕见的两难局面。现代人类学肩负着接受这一挑战的任务。

注释

[1] 本文据英文发言稿翻译并修订。原题为 Social Structure, *Wenner-Gren Foundation International Symbosium on Anthropology*, New York, 1952，后发表于 A. L. Kroeber（ed.），*Anthroplogy To-Day*，Univ. of Chicago Press，1953，pp. 524-553.

[2] 试比较出自同一作者的另一个提法："……'社会结构'这一术语有取代'社会组织'的倾向，然而，无论内容还是含义看来均了无新意。"（A. L. Kroeber，1943，p. 105）

[3] 试比较冯·纽曼的说法："（像游戏那样的）模型是一些理论架构，它们要求一种精确详尽和不太复杂的定义，而且所有那些对进行中的研究十分重要的方面必须与真实情况相仿。如果回过头来概括一下，那就是定义必须精确和详尽，以便做出数学处理。这种架构不可徒劳地复杂得使数学处理越出表述阶段而导致完整的数字结果。若使模型的功能具有意义，跟真实情况相仿是必需的。并且这种相似性通常可以被限制在数个暂时地被认为是主要的方面——否则以上列举的那些条件就会自相矛盾。"（J. von Neumann and O. Morgenstern，1944）

[4] Histoire et ethnologie，即本书第一章。

[5] 关于例证和详细的讨论，参见列维-斯特劳斯（1949b，第 558 页等）。

[6] 关于这一点，参见本书第七章和第八章。

[7] 关于这些讨论，参见列维-斯特劳斯：《历史学和民族学》（本书第一章）；《种族与历史》（*Race et histoire*，Paris，1952）。这些著述引起了来自以下各方的批评和评论：C. Lefort：L'Échange et la lutte des hommes，*les Temps*

modernes, février, 1952；Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12, 7ᵉ annéc, 1942；J. L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps modernes*, 12ᵉ année. n°126, juillet 1956；R. Bastide, Lévi-Strauss ou l'ethnographe "*à* la recherche du temps erdu", *Présence africaine*, avril-mai 1956；G. Balandier：Grandeur et servitude de l'ethnologic, *Cahiers du Sud*, 43ᵉ année, n°337, 1956.

[8] 其实现代生物进化论就是这样发展起来的，见于阿尔丹（J. B. S. Haldane）、辛普森（G. G. Simpson）以及其他人的工作。

[9] 见他在1949年的著作里所作的概括。

[10] 即贝特森（Marston Bates）为 *Anthropology To-Day* 一书撰写的一章，题为"人类生态学"，见前引第700～713页。

[11] 即"巴西中部和东部的社会结构"和"有二元组织这回事吗？"两篇论文，分别为本书第七和第八两章。

[12] 例如，可以参看一种仪式的进行过程中的不同阶段的那些"形象"，正像弗莱彻所绘制的那样，见 A. C. Fletcher, The Hako：A Pawnee Ceremony, Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report（1900—1901）, Washington, 1904。

[13] 1951年。

[14] 1940—1941年和1949年。

[15] 一位戏剧专家最近告诉我，路易·儒维一向对于每个剧场几乎夜夜满座感到惊讶：一个能容纳500人的剧场坐满大约500位观众，而一个能容纳2 000人的剧场也有大约2 000人，同时最小的剧场从未拒绝很多人入场，而最大的剧场也从来没有3/4的空位。如果每个剧场的所有座位都相同的话，这种预估的平衡将会实在无法解释。但是既然最差的座位很快就会令人生厌，于是就产生了一种调节性的效果：如果剩下只有差的座位，戏迷们便宁可改天再看演出，或者去另一家剧场。研究一下这种现象是否跟等级规模法则同属一回事将是有趣的。一般来说，从定量角度进行的剧场现象的研究——剧院的数目和每个剧院相对于城市规模和票房收入等的剧场容量之间的关系——将提供一种

便当的、迄今一直被忽视的手段，可以从历时和共时两方面澄清社会形态学的一些基本问题，几乎像在实验室里进行那样。

[16] 这两种情况分别与母方类型婚姻（长循环）和父方类型婚姻（短循环）相对应。关于这个题目，参见拙著《亲属关系的基本结构》第 27 章。这个例子清楚地说明，单从数量方面考虑是不够的，还应当加上结构的研究，而结构的性质是各不相同的。

[17] 本文的原稿里并无此一比照，但是却在发言之后的讨论中被提出来了。我随后在一篇文章中阐发了这一点："人类的数学"，该文系《国际社会科学公报》的"社学与社会科学"特刊撰写的序言（Les Mathématiques de l'Homme，*Bulletin international des Sciences sociales*，vol. 6，n° 4，1955，UNESCO. Paris）。

[18] 我们曾经在别处试着这样做。参见《种族与历史》(*Race et Histoire*，*Paris*，UNESCO，1952)。

[19] 参阅下文第 336 页。

[20] 也就是说，力图确定有关共生变化的法则，而不是像亚里士多德那样，专注于简单的归纳性关联。

[21] 参阅本书第三章和第四章对这一问题的更为宽泛的处理。

[22] 拉德克利夫-布朗于 1955 年去世。

[23] 关于本文初次发表以后的这个问题的最新研究状况，参见 R. M. Berndt，"Murngin"（Wulamba）Social Organization，*American Anthrolo-gist*，vol. 57，n°1，pt. I，1955。

[24] 瓦尔纳提出的制度包括 7 种世系，刚好与 7 个婚级相对应。劳伦斯与默多克用一个包括 8 种世系和 32 个婚级的制度取而代之。那个时候（见《亲属关系的基本结构》第七章），我建议将瓦尔纳的制度减少到 4 种世系，其中有一种是模糊的。1951 年，英国民族学家 E. R. 利奇重提我的这个观点，用来反对我本人，而且为了这样做的需要而把另一个他临时拼凑起来的观点强加于我。（参见 E. R. Leach，The Structural Implications of Matrilateral Cross Cousin Marriage，*Journal of the Royal Anthropological Institute*，vol. 81，

1951）在上一个注解所征引的论文中，伯恩特将世系的数目限为3种。他在撰写那篇论文时受到利奇的任意滥用的影响，但是，在此后的私下谈话和通信中他都承认，在纯粹的推演的基础上，我得出了在迄今提出的所有结论当中最接近他在田野考察中亲自证实的结论。

关于我对摩恩金人制度的诠释，乔斯林·德·荣格教授曾经写过一篇极为清晰精辟的分析：Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage，*Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*，Leiden，n°10，1952。

[25] 罗维于1957年去世。

[26] 参见本书第二章。

[27] 关于这一点，可参见本人撰写的（本书未收）The Family，In：H. L. Shapiro（éd.），*Man*，*Culture and Society*，Oxford University Press，1956，Chapter Ⅻ。

[28] 郝曼斯和施耐德两位先生在一本反驳《亲属关系的基本结构》的小册子里，试图把有关优先通婚的法则归结为态度体系。他们反对《亲属关系的基本结构》一书所提出的原理：母系或父系通婚与父系或母系继嗣之间没有必然的联系。他们的说法是母系通婚取决于父系继嗣。为了支持这种解释，他们援引了一些统计性关联，但说明不了什么问题。实际上，实行父系继嗣的社会远远多于实行母系继嗣的社会。此外，母方通婚本身也要比父方通婚更常见。因此，假如分布是随机发生的，那么本可预期以父系继嗣加上母方通婚为特征的社会将比其他类型的组合为多，我的批评者所主张的那种关联将因此而变得毫无意义。在提到蕴含着这种关联的一项重要得多的案例（564个社会）时，默多克的结论是："世界上此类关联的分布如此松散，使得我们怀疑这种理论诠释是否可信。"（G. P. Murdock，World Ethnographic Sample，*American Anthropologist*，n. s.，vol. 59，1957，p. 687）

我仍然坚持认为，按照我最先使用的提法，跟单方旁系姐妹的通婚与继嗣方式没有必然的关联；换言之，在所有可以想见的组合当中，没有一种蕴含着矛盾。不过，从经验上看，两种类型的婚姻确有可能——甚至十分可能——与此种或彼种类型的继嗣世系发生更多的组合。如果事实确实如此，那么这种静

态的关联（勿与逻辑关系混淆）就需要加以解释。我倾向于从母系社会的不稳定性本身当中去寻找这种关联（这一想法在《亲属关系的基本结构》中已经有所阐述）。这种不稳定性导致这些社会难以接受长期的互惠性周期，而父系通婚的极短周期能够更好地适应那些母系社会司空见惯的冲突。在我看来，郝曼斯和施耐德的理论诠释是完全不能接受的，因为他们采用心理学方面的理由来解释父系社会何以优先对待母亲。例如某位少年的眷恋之情转向舅父的世系一类。如果真的如此，母方通婚就会更常见；然而这种婚姻便无须被规定了。在一个个别案例上，郝曼斯和施耐德干脆转向了魏斯特马克为解释乱伦禁律而提出的心理学理论。我们还以为民族学早已摆脱了这种老毛病了。（参阅 G. C. Homans and Schneider，*Marriage*，*Authonty and Final Causes*，*a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*，Glencoe，Illinois，1955）

[29] 参见《忧郁的热带》一书第 29 章（Tristes tropiques，Paris，1955）。该文再次提到此前撰写的一篇论文“原始部落之首领的社会和心理侧面”（The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe：The Nambikuara，*Transactions of the New York Academy of Sciences*，2，7，n°1，1944）当中的议题。

[30] 这种保留在今天（1957 年）看来完全不必要了。确实有一些社会，从中可以看到一些级次性和非外涉的循环，完全可以比类啄食次序（pecking order）。例如直到 20 世纪初期，斐济诸岛的居民的组织依然遵从领地制，靠臣属关系统一起来。因此，在某些情形下，领地 A 是领地 B 的臣属，B 是 C 的臣属，C 是 D 的臣属，而 D 又是 A 的臣属。霍卡特曾描写并解释了这个乍看上去难以理解的结构。他指出，斐济有两种臣属关系形式：习惯上的臣属关系和依靠征服的臣属关系。领地 A 因而按照传统可以是 B 的臣属，B 是 C 的臣属，C 是 D 的臣属，同时领地 D 作为一场不幸的战争的后果，可能不久前刚刚成为 A 的臣属。如此实现的这个结构不仅同群鸡啄食的秩序是一样的，而且民族学理论领先于数学解释好几年，因为后者的基础在于区分两个依赖某种差异起作用的变量，而这一点恰好跟霍卡特（身后发表）的描述不谋而合（见 A. M. Hocart，The Northern States of Fiji，*Occasional Publications*，*n*° 11，

Journal of the Royal Anthropology Institute，London，1952)。

[31] 关于一种类型转变为另一种类型的一个显著的例子，参见 K. Gough，Female Initiation Rites on the Malabar Coast，*Journal of the Royal Anthropology Institute*，vol. 85，1955，pp. 47-48。

[32] 法国读者一定会看出，这一段文字是用盎格鲁-萨克逊人类学家所熟悉的语言来阐述马克思对基础结构与上层结构的区分。顺便一提，这一点也说明古尔维奇先生对我的批评是缺乏根据的（载 *Cahiers internationaux de Sociologie*，vol. 19，2e année，1955)。针对我的这段文字，他指责我打算把某种关于社会秩序的武断的构想纳入社会学研究。对此，可参见本人对古尔维奇的答复，即本书第十六章。

第十六章　第十五章的跋语[1]

必须承认，每次捧读古尔维奇（G. Gurvitch）先生的大作，我都感到越来越难以理解[2]。他批评我对社会结构这一概念的分析[3]，然而他的论证大多不过是在大胆地改写我的文字之后，再添上一个惊叹号而已。不过，让我们还是直接进入这场争论的核心吧。 353

古尔维奇有一个新鲜的提法，并且自以为是一个发现："心理学上的格式塔理论与社会学中的结构主义……两者之间存在着明显的亲缘关系，就我们所知，这一点迄今尚无人强调。"（第 11 页）。古尔维奇言过其实了。任何一位服膺结构主义的人类学家、社会学家和语言学家对于将他们与格式塔心理学联系起来的关系都很清楚。自 1934 年起，露丝·

本尼迪克特（Ruth Benedict）就通过征引寇勒（Köhler）和考夫卡（Koffka）做出了这方面的比照[4]。

354 这种亲缘关系，正是我本人一直坚持阐明的。所以，早在1947年，我就在《亲属关系的基本结构》一书的序言的末尾向格式塔心理学表达了敬意："差不多20年之前，寇勒在援引埃丁顿的'物理学正在变成'对组织的研究'这个论断之后写道：'沿着这条道路……它将与生物学和心理学汇合。'假如读者读完眼前这本书后，觉得还应当加上'还有社会学'这样一句话，那么本书的目的就算达到了。"[5]

克鲁伯在他的《人类学》一书中亦有相似的说法："就其本质来说，一个系统，或者一个构形，永远是一个别的东西，大于各个部分的简单相加之和。例如，各部分之间的衔接网络就是一个多出来的深具意义的成分。这一点在格式塔理论或称形式心理学中早已被认识了。由此，一种文化的'形态'（pattern）便可从它的构成成分之间的关系获得定义。"[6]

再有，另一位挪威社会学家斯维尔·霍尔姆（M. Sverre Holm）也指出，"很久以来，有关文化的科学就从格式塔心理学发出的讯息里汲取灵感"，而且他还更深刻地试图把结构主义跟歌德的自然哲学即格式塔思想的深远源头之一直接联系起来[7]。

355 至于结构语言学学者，特鲁别茨柯伊和雅各布逊经常承认他们得益于格式塔理论，尤其是布勒（K. Bühler）的工作。

无论古尔维奇跟我的想法多么悬殊，两者偶尔也有交叉的地方。下面这段话摘自他的文章，可为证明："如果打算研究整体上的社会类型（有别于微观社会学的类型，或者社会性的形式，以及特殊的集合类型），那么这种类型学只能从它们的结构出发才能建立。实际上，与个别群体不同的是（更不用说那些无结构的社会性

的形式），任何社会从整体上都毫无例外地拥有某种结构（着重号为古尔维奇所加），而研究结构是建立和重构整体社会现象的类型的唯一手段。我们甚至曾经在《社会决定论和人类自由》一书里断言，整体上的社会与整体上的社会结构是一回事。对于整体上的社会类型而言，这样说是正确的，然而论及一个具体的整体上的社会时，对此则需打很大的折扣，因为很明显，这个社会比它的结构无可比拟地要丰富得多，无论这个结构有多么复杂，它只不过是全部社会现象的一个方面、一个片断或一种不完整的表达。不过，当社会现象属于整体性的时候，为了完整地把握它，我们除了以一个构造的类型作为开端之外，还没有找到别的途径，而眼下这个类型只能是整体上的社会结构的一个特殊类型……”[8]

如果读者注意到，古尔维奇所说的整体性社会指的就是被民族学家当作研究对象的那些社会，他的“构造的类型”跟我本人用“模型”所说的意思出奇地相似，那么就很难看出他究竟在指责我什么。其实此处我刚好从他的立场后退了一步，因为我绝不相信他所说的：“整体上的社会与整体上的社会结构是一回事。”我仅仅认为后者有助于我们去认识并区分前者。

但是，古尔维奇在上文所引用的那段话里反对说，对于类型来说是正确的东西，放在一个具体的社会里就不再如此了。他根据什么权利，以什么身份充当我们的审查官呢？他对具体的社会又有多少了解？此君的全部哲学可以化为一种对于具体事物的崇拜（赞美其丰富性、复杂性、流动性、永远无法言传的特点及其富于创造的自发性），然而这种诚惶诚恐的敬意的感受者从未斗胆对任何一个具体社会做出描述或者分析。 356

民族学家们把生命的许多年头投入了特殊的社会的具体存在当中，他们现在可以静候古尔维奇在他们身上找到对具体事物的麻木

态度，这种态度与古尔维奇本人的麻木态度不相伯仲，因为他把数千个社会的多样性和特殊性缩减为四种类型（原文如此）时，把所有南美部落混同于整个澳大利亚社会，把美拉尼西亚混同于波利尼西亚，把北美洲和非洲各当成一个均质的板块[9]。

作为一位纯理论家，古尔维奇只关心我们的工作的理论部分。而且由于他不喜欢我们的理论——因为不利于他的理论，所以他要求我们从事描述性的民族志研究。他从这种角色分工里可以得到双重的好处：既可以让他一人独霸理论界，又可以让他为了支持他自己的思辨，安享不受惩罚地胡乱征引大批描述性研究之便，而他对后者的随心所欲的运用证明他往往没有认真阅读。

古尔维奇所批评的那些民族学家并没有坐等他的劝告，就已经把他们的科学生涯的大部分投入了观察、描写和分析“社会性的形式”、“群体”和群体生活之间的细微差别，而且带着一种有时惹人烦恼的细致态度。这些东西，加上结构——即不可能跟其他个体混同的个体性存在，构成了他们所经历的社会。我们中间从未有谁考虑过用一个固定的类型或结构取代这种栩栩如生的现实。结构的探
357 索是在第二个阶段发生的，即在看到有哪些东西存在之后，我们便尝试把那些唯一稳定的——然而始终是部分的——成分提取出来，以便能够比较和分类。不过，与古尔维奇不同，我们不是从一个对于何者可以成为结构，何者不能成为结构的先验的定义出发的。结构分析在何处、在哪一个观察层次上起作用，是根本无法预知的事情，这一点我们最清楚不过。我们在具体事物上的经验告诉我们，往往是文化的那些最富流动性的、最飘忽不定的方面才通向结构。正是出于这个原因，我们才如此投入地，仿佛有怪癖一般地注意细枝末节。我们心中牢记着自然科学的榜样，它们之所以能够取得从一个结构到另一个（更全面更切合解说的）结构的进步，从来就是

因为懂得利用琐细的现象去发现更佳的构造活动，而此类现象恰恰是被先前的假设视为“无结构”而忽略了的。例如，在牛顿体系中，水星在近日点上的异常现象被认为是“无结构的”，却为借助相对论发现一个更好的结构提供了基础。民族学作为一门彻头彻尾的关于残余现象的科学——因为它的任务是研究那些传统的人文科学所不屑一顾的社会“残余现象”（正因为它们视这些现象为“无结构的”），自身使命所系，它不能运用跟残余现象无关的其他方法。

不过，我们知道，一个具体的社会从来就不能缩减为它的那个结构，或者更确切地说，不能缩减为它的那些结构（因为这样的结构有许多，分布在不同的层次上，而且这些特殊的结构至少部分地本身也“处于结构当中”）。1949 年，我在批评被称为功能主义的原始形式的结构主义时写道：“说一个社会具备功能，这是不言自明之理；如果说一个社会中的一切都具备功能，那便是无稽之谈了。”[10]

像大多数民族学的反对者一样——这样的人不在少数[11]，古尔维奇的错误的根源在于他把我们这门学问想象成企图获得有关被研究的社会的周详完备的知识[12]。这种企图与我们可资利用的手段之 358
间如此不成比例，以至于人们完全有权利把我们当成江湖骗子。仅仅在一个陌生的社会中逗留数月，不了解它的历史，对它的语言往往也只是一知半解，怎么可能深入探究它的原动力呢？当人们看到我们急于用一些程式取代那种我们无从把握的现实时，这种疑虑还会增加。可是，我们的终极目的其实并不是要揭示我们所研究的社会究竟各自是什么样子，而是要发现这些社会如何互相区别。跟语言学一样，**区别性特征**才是人类学的真正对象。对于那些怀疑我们何以能够确定尚未完全了解其性质的存在物之间的关系的人，我想用一位伟大的博物学家的话作为反驳：“形态学上经常出现这种情

形，主要任务是比较那些邻近的形式，而不是为每一种形式准确地定义；而且，一个复杂形象的形变可能属于容易理解的现象，尽管该形象本身仍是未被分析的、未被定义的。”[13]

不过，这位作者马上补充说——从而为我们提供了一个对古尔维奇的抱怨的答复：“这种比较的工作完全撇开对于初始‘类型’的任何准确而贴切的了解，在一种给定的形式里识别出另一种形式的确定的变换或者形变，这是一件直接属于数学的工作，而且它通过初步地运用某种数学方法取得解决办法。这种方法就是坐标法，在这个基础上建立起变换理论。”而后者又是群论的一个组成部分[14]。

359 至此，我已经进入了古尔维奇先生的评论的细节，其中最主要的批评指向我认为的某些数学方法在民族学理论中起到的作用。

按照古尔维奇的说法，我在那篇被他当作靶子的文章里，试图“综合所有那些将社会结构和数学联系起来的诠释”[15]，结果搞出了“一本名副其实的日课经书，罗列着我们所讨论的概念当中大部分已经甚至有可能犯下的错误”，而且，这些错误可以归咎于他方才指出的每一个“招致偏差或误用的四大根源”。接着，古尔维奇继续批评我说：“他不仅把这些根源都变成了他本人的观点，而且可以说，由于被纳入了他本人的结构理论，他还拔高了它们，为它们辩解……”[16]

为了声称他所说的这篇论文有做出综合的企图，用不着读完它，或者说无须弄懂它。可是，读者可以在那篇文章里轻而易举地看出，我极为小心地尽力把我的概念与拉德克利夫-布朗和默多克的概念区别开来[17]。所以，古尔维奇针对后两位的批评，我完全感觉不出对我有什么影响，尤其是关于统计学方法的批评，因为我从来没有运用过这种方法；至少，针对默多克有时运用这种方法的方

式，我曾清楚地强调过这种方法的危险性。

此外，尽管我绝无自我标榜为结构人类学的“奠基者”的意图，我依然想指出，关于社会结构的设想，我在论亲属关系的书中就提出来了，此书完成于1947年年初，也就是说，早于或同时于福特斯、默多克及其他一些著作，然而依照古尔维奇的说法，我不过是为他们的著作做出评论和辩护而已。相当值得注意的是，恰逢第二次世界大战期间的数年之间，好几位民族学家都各自独立地转向了结构的概念，当时的环境逼得我们在某种程度上索居幽处。这一殊途同归的现象表明，这个概念对于解决使我们的前人感到十分棘手的那些问题是多么不可或缺。它赋予了我们所共同采用的办法以 360
某种推定的正当性，不管我们之间存在什么样的分歧。

依古尔维奇之见，哪些偏差和误用的后果被我照单全收了呢？

头一个根源据说是我打算在“计量的运用……和社会结构的问题之间”[18]建立人为的联系。也就是说，我有一种“把社会结构的概念与数学测定联系起来”的倾向[19]。古尔维奇在文章里总是能够找到他可以吹毛求疵的东西，他读得到底是太粗心还是太仔细了？我不仅从来没有过那样的表示，反而多次说过相反的话。还是请读者自己去看这本书里的另一篇题为“结构和计量”的章节好了。那里头写道：“人们常说，结构的概念可以把计量引进民族学……不过，计量的概念与结构的概念并没有任何必然的关联……那些以前没有量化解决办法的问题照样能够得到严谨的处理。”[20]在另一篇为支持他的指控竟然列出了文献出处的文章里，古尔维奇又说：“我们的研究领域里无疑有许多东西是可以计量的……但绝对无法肯定它们是最要紧的东西……人们发现（社会）现象的量化处理与发现它们的意义绝不可同日而语。”当我们过于关心计量而不顾其他的时候，我们就不会注意到“新式数学……在严谨的概念与计量的概念

之间引进了一种独立性……新式数学告诉我们……必然性的支配性角色并不一定非得跟计量的支配性角色混为一谈不可。”[21]

古尔维奇对计量、测量和量化等术语的运用（似乎它们是可以互换的）颇令人怀疑他对我们当下研究的问题是否真正心中有数。
361 无论怎样，民族学对某些数学方法的运用并不是一个学院式的讨论题目[22]。我在一位数学家的帮助下，已经把这些方法运用到一个具体的课题上面，而且仍在继续运用于其他课题。这里唯一的问题是，这些方法是否使我们更接近问题的解决。

跟结构民族学相比，古尔维奇对结构语言学较为尊重，但他仍然竭力限制它的理论影响。但是，跟他所认为的恰好相反，数学统计（它在语言学上的角色完全是合法的）绝不仅仅限于音位的研究，而同样适用于言语和语篇，正如目前正在建立中的机器翻译理论所证明的那样；而且，它的重要性已经在文体学和文学批评当中得到了证实。至于说结构主义只有在音位学中才有地位，在语言的层次上则完全失去意义，这就等于完全不顾结构主义在语法、句法甚至词汇方面的诸多成果，班维尼斯特（Benveniste）、叶姆斯列夫（Hjelmslev）、雅各布逊（Jakobson）等大师们赋予了这些成果绚丽多姿的色彩。雅各布逊在一部近著里探讨的正是与音位学相去甚远的修辞格的问题[23]。此外，从事机器翻译理论的专家们目前正在为一套既属于数学又属于结构主义的语法和词汇分析奠定基础[24]。

古尔维奇指责我“令人遗憾地……把结构所指称的东西和可从外部感触到的社会现实的表面混为一谈，这一混淆发生在方法论领域里的观念延伸当中。”[25]读者可能不会马上明白（那又有什么不可
362 原谅呢），他指的是那些具有空间分布的现象，以及人类对于空间的量化表象。不过，跟古尔维奇转弯抹角地暗示的相反，这一“令人遗憾的混淆”远非美国学派所为，而是法国社会学派的主要发现

之一，后者遗泽于我们的远非仅止于“一些一闪而过的……暗示”[26]。这是迪尔凯姆和莫斯合著的《论几种原始的分类形式》，以及莫斯独立撰写的《爱斯基摩社会的季节变化》[27]两部传世之作的中心论点。即使过了几乎半个世纪以后，这种方法依然保持着它的丰产性，这一点只需读一下——依然在法国——雅克·苏斯泰尔的《古代墨西哥人的宇宙论思想》[28]一书就完全清楚了。

但是，无论在法国还是在美国，从来没有人像古尔维奇所强加之于我的那样，认为应当把这个层次从其他层次分离出来，或者认为空间结构和社会结构是一回事。让我们从以下两点意见说起：

（1）许多土著社会都有意地把它们对自身制度的观念投射到空间布局里。采取这种做法的土著人包括例如苏人宿营地的环形分布，巴西中部的格族人村落，或古代秘鲁的城镇布局、道路网络以及庙宇圣殿的坐落位置。对这些分布现象进行研究可以让我们深入理解土著人自己关于社会结构的观念；而且通过考察空缺和矛盾之处达到现实的结构，而后者往往跟土著人的社会结构十分不同。本书第八章“有二元组织这回事吗?”便提供了一个运用这种方法的例子。

（2）即使一个社会对空间或者某一类型的空间毫不在意（例如未经规划过的都市空间），一切迹象表明，无意识结构便会利用——如果这么说无妨——这种无所谓的态度乘虚而入，或者象征 363
性地，或者事实上在此站稳脚跟。这个情形有点儿像无意识的焦虑利用睡眠的“空无状态”，以梦的形式表达自己，正如弗洛伊德所教导的那样。这第二点意见既适用于那些表面上对于空间表达无所谓的所谓原始社会，也适用于提倡这种态度的较复杂的社会。例如，大部分现代都市均显露出一些可归结为少数几种类型的空间结构，而且隐含的社会结构也有一些标记。

现在，是否有必要答复古尔维奇先生对我的抱怨呢？他认为，

在我的著作里，“除了一种独特的现实性，即‘整体社会现象’或者宏观社会学的集体单位，此外没有剩下任何东西”[29]。我把一生中最美好的一段时光用于研究几个“宏观社会学的集体单位”，可是提到它们的时候我并不需要一个刺激耳朵和人类的粗暴字眼；我是凭着记忆直呼其名的：卡杜维奥人、博罗罗人、南比夸拉人、孟戴人、图皮-卡瓦希伯人、莫格人和库基人，每一个名字都使我想起地球上的某个地方、想起我自己的和世界历史上的某一时刻。加在一起，它们使我靠近了我所喜爱或者畏惧的男男女女，他们的面容长存于我的记忆里；它们让我重温疲倦、喜悦、困苦，时而还有危险。这些就是我本人的见证，它们已经足以表明我的理论观点与现实的联系，足以用来反驳古尔维奇先生了。

最后，至于指责我“经过种种努力之后，半遮半掩地倒退到传统的‘社会秩序’的观念上去了”[30]，如果不是别的作者看来对于秩序的秩序感到困扰——那是出现在我的关于民族学中的结构的文章的结尾的一个概念，我本来是不会在这上面耗费笔墨的[31]。

364 的确，我的批评者们以为，我所设想的秩序的秩序的本质，要么是我起先致力于按照结构进行分析的具体社会的整体重建（从而使得这种做法没有毫无用处），要么就是断言，就一个给定的社会而言，所有的结构都是一致的；也就是说，每一个社会都构成一个单子，既有完美的内部连贯性，又彻底地自我封闭。这两种假设离我的想法差之岂止千里。

秩序并不是对那些提供分析的现象重新做出扼要的说明。对于能够进行结构分析的各个层次来说，秩序是它们之间所保持的关系的一个最抽象的表达方式，抽象到了对于历史和地理十分不同的社会有时必须做出一样的说明的程度。这个情形有点像——如果允许这样比较的话——化学结构中不同的分子，虽然有的简单，有的复

杂，可是同样都可以有一个“左”结构或一个“右”结构。

所以，我所说的秩序的秩序，是指一个由次集合构成的集合体 365
的形式特点，其中每一个次集合都对应于一个特定的结构层次。我完全同意让·布庸用来转述我的思想的那些提法；正如他所说，问题在于是否能够建立“一个由差异构成的体系，它既不会导致罗列差异，也不会人为地抹杀它们”[32]。

我并没有假设不同的结构层次之间预先就存在某种和谐。它们反倒可能——而且往往如此——是相互完全矛盾的，但矛盾的样式却全都属于同一个类型。其实，历史唯物主义正是这样教导我们的：它断言，经济或社会结构始终有可能经过转变而进入法律、艺
术或宗教的结构。可是，马克思从来未声言这种转变只有一种形式 366
而已；譬如，意识形态只能像一面镜子那样反映社会关系。马克思认为这些转变是辩证的，而且殚精竭虑地找出哪些转变在一些情形下是不可缺少的，哪些似乎一开始就是无法分析清楚的[33]。

按照马克思的思路，如果我们承认基础和上层建筑包含多个层次，而且层次之间的转变有多种类型，那么同样可以设想，归根结底而且不考虑内容，用转变的法则概括不同类型的社会的特点是可能的，因为这是一些固定的说法，它们能够表明那些应当——假如可以这样说的话——删除的畸变的数目、能量、方向和次序，以期在结构化的不同层次之间（从逻辑上，而不是从道德上）找到一种理想的对等性。

这是因为，这种省约活动同时也是一种批判。以一个在逻辑上收益更大的简单模型取代一个复杂模型，这样做可使人类学家能够揭示每个社会为了解决或至少掩盖其固有矛盾而诉诸的迂回手段和把戏，不管后者是有意识的还是无意识的。

以上所做出的澄清，我在以往的著作里提到过[34]，想必古尔维

奇先生也考虑到了。这些澄清是否会使我遭到另一轮批评呢？如果说，每一个社会都带有由于逻辑上欠协调和社会不公正两方面造成的相同缺陷，为什么那些头脑最清醒的社会成员还要如此艰难地力图去改变它呢？改变的结果是以一种社会形式取代另一种，假如这些形式没有优劣之分别，那又何苦呢？

为了支持这一论点[35]，罗丁生（M. Rodinson）先生从《忧郁的
367 热带》一书中摘引了一段话："没有一个社会从根本上是好的，但也没有一个是绝对坏的；任何一个社会都给社会成员提供一些好处，虽然不公正的残余仍然存在，重要性看来基本上始终不变……"[36]不过，罗丁生在这里不无偏颇地把我的论证过程中的一个步骤单独拿出来，而我当时正试图解决思与行之间的表面对立。实际上，

（1）在罗丁生所批评的那段话中，那条相对性的论据仅仅是针对一种*根据彼此关系*把远离观察者的社会加以分类的做法而言的；例如从我们的观点来看，一个美拉尼西亚人群和一个北美部落。我仍然认为，对于那些处于社会学世界的边缘和从相互关系方面看待的社会，我们尚无任何可供合理运用的参照系。

（2）另外，我把上述第一种情况小心地区别于另一种情况，即要区分的不是相距遥远的社会，而是我们自己的（或者统而言之，观察者的）社会在发展过程中从历史上相比照的两种状态。参照系一旦发生了这种"内化"，情形就完全不同了。这第二个步骤使得我们可以在不从任何社会留取任何东西的条件下，"把所有的社会都利用起来，以便找出社会生活的原则，用以改良我们自己而非异国的社会习俗。由于有了跟前者恰好相反的一种特权，我们隶属的社会才是我们有能力加以改造的社会，而不用冒着摧毁它的风险；因为，这种改变来自社会内部，是我们引进的"[37]。

因此，跟罗丁生正确地批评一些美国人类学家不同（不过他把

我也错误地跟他们等同起来了），我不仅不满足于静态的相对主义，还要揭露其危险性，这是民族学家永远需防落入的一道“深渊”。我的解决办法是建设性的，因为它构成了基于相同原则的两种表面 368 上矛盾的态度：尊重与我们迥然不同的社会，积极地参与改变我们自己的社会。

这当中有什么东西能像罗丁生声称的那样，会使比扬谷地区[1]感到“失望”呢？同类相食的比扬谷自有其食人的方式（而且比原始的食人者更残酷，因为这是一种精神上的同类相食），如果为了确保智力与道德安全无虞而必须让巴布亚诸族只配当穷光蛋，那么比扬谷便没有什么值得我们感兴趣之处。幸好，人类学家的理论在工会组织的诉求里没有那么重要的作用。可是，在一位思想颇为先进的科学家笔下，竟会出现一个我们在取向完全不同的思想家那里见到过的论据，这让我感到惊诧。

无论在《种族与历史》还是在《忧郁的热带》里，我都没有贬低进步的意思。相反的，我把这个观念从人类发展的普遍范畴的地位变成了我们的社会（也许另外还有几个）——当它愿意思考自己的时候——所独有的一种特殊的存在方式。

进步被每一个社会内化并且失去了超验性，那种认为这种观念会令人失望的看法，在我看来，就如同把那种认为假如个别人不再相信自己的灵魂不朽，整个道德观念都会因之受损的形而上学论点移植到历史的语言中和群体生活方面。无神论数百年来早已备受罗丁生先生的论点的责难。他本人照样使人“失望”，特别是使劳工

---

① 比扬谷（Billancourt）是大巴黎西部最大的工业区，19世纪末开始工业化，20世纪30年代以后达到高峰。雷诺汽车制造厂即坐落于此。法国左派在该地十分活跃。——译者注

阶层失望；他担心的是，缺少了来世的报应，劳工阶层会感到工作索然无味。

可是，个人的延续时间受到尘世生命的延续时间的限制，持有这种看法者不可谓不多（尤其在比扬谷地区）。他们并没有因此而丧失道德观，以及为了改变自己和子孙的命运而努力工作的意志。

对于个人是真实的东西，放到群体上就不真实了吗？一个社会
369 用不着陶醉在如下信念当中也能够生存、行动和改变：此前千万年间，所有社会都不过是为它铺平道路，所有同时期的社会——哪怕是处于对立面的社会——都在合谋努力追上它，而且直至世界末日来临以前，那些后继的社会将只关心如何紧步其后尘。这种看法天真得如同那种把地球视为宇宙中心、把人类当作天地造物的制高点的人类中心观。然而，这一仅仅出于维护我们的社会的目的而大肆宣扬的人类中心观，在今日却令人难以容忍。

岂止仅此而已。罗丁生先生借马克思主义的名义对我进行攻击，殊不知，比起他来，我的观念不知更接近马克思的思想多少倍。首先我想提醒一下，我在《种族与历史》① 里阐发了静止的历史、波动的历史与累积的历史，这一区分可以从马克思的若干文章里找到依据，譬如：那些自给自足的、不断以同样的形式再生产的、遭到意外破坏时会以同一名称原地重建的社会，它们的生产组织的简单性为揭开亚洲社会的不变状态的秘密提供了一把钥匙，这种不变状态与亚洲社会的不断解体和重建，以及无休止的改朝换代形成了鲜明对照。[38] 实际上，马克思和恩格斯多次提出过，那些原始的或被认为是原始的社会是受“血缘关系”（即近日我们所说的亲属关系的结构），而不是受生产关系支配的。在没有遭受外力破

---

① 可参阅《结构人类学》(2)，第十八章同一小标题下的段落。——译者注

坏的条件下，这些社会能够无限地延续下去。适用于它们的时间范畴跟我们用于理解我们自己的发展的时间范畴完全是两回事[39]。

这种观念与《共产党宣言》中的著名论断“至今，一切社会的 370
历史都是阶级斗争的历史”丝毫不矛盾。按照黑格尔的国家哲学的思路，这句话的意思并不是阶级斗争与人类并存；它的意思是，在马克思所赋予它的完整意义上，历史和社会的概念只有在阶级斗争出现以后才适用。马克思在致魏德迈的信中清楚地确立了这一论点，他写道：“我所加上的新内容就是证明了……**阶级的存在**仅仅**同生产发展的一定历史阶段**相联系……”[40]

所以，马克思为《政治经济学批判》所写的据说未曾发表的导言里有下述一段思考，罗丁生先生不妨仔细读一下：所谓历史演变通常基于这样一个事实：最后的社会形态永远把以往的形态视为朝着自己发展的阶段，而且总是用片面的角度观察它们，很少而且只有在特定的条件下才会进行自我批判。[41]

笔者刚刚写毕本章，让-弗朗索瓦·勒维尔（M. Jean-François Revel）先生的那部充满冷嘲热讽、富于才情的著作就问世了[42]。鉴于这本书的第八章有些地方涉及我，以下拟作一简单答复。

勒维尔虽然对我做出了批评，却不无尴尬之处。这是因为，他是依照我所从事的工作肯定我的：一个一度从事田野调查的民族学家，而且在发表了自己的观察结果之后，从自己和同事们的观察出发，着手深究他所从事的学科的原理。既然如此，他就应当放弃对我说长道短。于是，他从把我变成社会学家入手，以我曾经接受过哲学的训练为由，拐弯抹角地说我的社会学不过是伪装起来的哲
学。于是乎我们成了同行，勒维尔便可以对我为所欲为了。殊不知 371
他对民族学所做的，恰恰就是该书通篇所指责的哲学家对待其他实证科学的态度。

然而，本人并非社会学家，我对我们的社会只怀有兼涉旁猎的兴趣。我希望弄懂的首先是民族学家所关心的所谓原始社会。我从社会性馈赠的角度对法国南部饭店里的换酒习俗所做的诠释曾让勒维尔感到极为不快，然而我的首要目的并非是用古老的制度解释现代的风俗，而是帮助作为现代社会成员的读者从自己的经验当中，从那些其实既是残余又是胚胎的习俗出发，去重新发现那些不这样做就仍然难以理解的制度。因此，问题并不在于换酒习俗是不是印第安人的波特拉赤（potlatch）① 的残余，而在于能否借助这样的比较，更准确地理解参加社会性馈赠圈的土著人的情感、意向和态度。能够就这个问题发表意见的，只有那些曾经跟土著居民共同生活过，作为观察者或参与者亲历这类仪式的民族志学家。勒维尔不够格。

再者，出于一种莫名其妙的矛盾，拒不承认原始社会的范畴可能适用于我们的社会的勒维尔，反倒坚持把我们的范畴用于原始社会。“完全可以肯定的是，”他说，“最终使社会财富在其中消耗殆尽的”社会馈赠“……反映着某种生产方式和社会结构”。他进而说道：“而且极有可能的是，在每一个这种类型的社会里，社会馈赠掩盖着其中一些成员受到另一些成员的经济剥削的事实。除非历史上唯一存在的例外，对之应当另有解释。”[43]

勒维尔如何能够“完全可以肯定”呢？他又如何知道例外情形
372 是“历史上唯一存在的”呢？他有没有实地考察过美拉尼西亚人和

① 美洲西北部印第安人中流行的一种节庆活动。potlatch 在契努克人中有“纳赠”之意，在特林吉特人中则指一个包括美肴和歌舞等活动的冬季节庆。另参见第十二章，作者谈到希达查印第安人将本族妇女交给外族为妻的酬赠仪式。

美洲印第安人的习俗制度？那些有关库拉[①]及其从 1910 年到 1915 年的演变，或者从 19 世纪初至 20 世纪的印第安人的馈赠节庆的众多著作，他仔细研究过没有？假如他这样做过，他首先就会了解，以为一个社会的全部财富会在这种交换中耗尽是荒唐的；其次，他对于这里涉及的财物的种类和比例——就某些情形和某些时期而言——本来会有更准确的了解。最后，也是最重要的一点，他会发现，即使从他所感兴趣的角度来看——即人与人之间的经济剥削，他想到的那两个文化区域其实是不可比的。就其中之一而言，这种剥削的特点顶多可以被称为是前资本主义的。然而，甚至在阿拉斯加和英属哥伦比亚，这种剥削也是作为外部因素起作用，因为它只是为一些制度提供了更大的活动余地，这些制度没有它照样能够存在，其总的性质需采用别的方法予以定义。

请勒维尔先生先不要忙于抗议，以上不过是换个方式重复恩格斯的话而已。在这个问题上，恩格斯刚巧发表过意见，并且有些也涉及勒维尔所说的那些社会。恩格斯写道：为了搞清塔西陀时代的日耳曼人与美洲红种人之间的相似性，我从你的班克罗夫特的著作的第 1 卷里作了几段简单的摘录。实际上，鉴于生产手段如此不同，这种相似性就越发令人惊讶。一方是没有畜牧业和农业的捕鱼者和狩猎者，另一方是正在转入田野耕作的游牧业。这就正好说明，跟古老的血缘纽带以及部落中古老的性别互惠群体的解体程度相比，生产方式在这一阶段上的决定意义要小一些。否则，前俄属美洲的特林吉特人便不会跟日耳曼人如此对等。[44]

某些日耳曼和凯尔特制度与拥有印第安人馈赠节庆的社会之间存在着明显的相似性，恩格斯的这种直觉必须等到马歇尔·莫斯的 373

① 参见本书第十五章（第 324 页）。——译者注

《论馈赠》一书——且不说勒维尔对它的评论很差劲——发表才得到证明和发挥。而这样做并不需要顾虑其背后的“某种生产方式的特定条件”，恩格斯早已懂得寻找这种条件是毫无用处的。可是，跟今日的勒维尔相比，马克思和恩格斯在近100年前对民族学的了解无可比拟地要多得多。

因此，我完全同意勒维尔所说：“哲学传授给社会学的最严重的缺点也许是……痴迷于一下子做出全面的解释。”[45]因为，他实际上是在指控自己。恰恰是他本人指责我未能提出解释，好像我确信“一个社会采用这一套制度，另一个社会采用那一套制度根本就是没有什么理由的”。恰恰是他本人要求民族学家回答以下问题：“为什么社会有不同的结构？为什么每一种结构都会演变？……制度之间和社会之间为什么会有差别？这些差别意味着对于哪些条件的什么反应……”[46]这些问题相当切题，我们当然愿意能够回答。可是，根据我们现有的了解，我们的答复只能限于一些确定的和有限的情形；而且，即使如此，我们的解释也依然是零散的和孤立的。勒维尔先生尽可认为这项工作易如反掌，因为他觉得“完全可以肯定”，自大约50万年前人类社会开始进化以来，一切都可以用经济剥削来解释。

可是，正如我们已经看到的，这并不是马克思和恩格斯的观点。他们认为，在非资本主义或前资本主义社会里，亲属关系的作用比阶级关系重要得多。因此，我不认为，时过70年以后，当我尝试重操他们深为赞赏的刘易斯·H·摩尔根的旧业时，我的表现违背了他们的教导；这个工作就是借助从那时以来我和其他人实地获
374 得的新知识，建立一种关于亲属制度的新的类型学[47]。

我只要求对我的针砭应当针对这种类型学进行，而不是根据勒维尔抓在手中的那些心理学或社会学的假设，似乎它们并非是对民

族学家有用的临时脚手架，用于清理他的观点、耙梳类别和排定他的那些类型。如果我的某一位同事说，我对摩恩金人或吉尔亚克人的亲属关系制度的分析与他的观察不符，或者我在田野调查工作中错误地解释了南比夸拉人的酋长地位、艺术在卡杜维奥社会中的地位、氏族在博罗罗社会结构或图皮-卡瓦希伯人当中的性质，我会抱着认真和尊重的态度听取他的意见。可是，对父系继嗣关系、两系婚姻、二元组织或非调和亲族制度均不屑一顾的勒维尔，连我的目的只是描述和分析客观世界的某些方面都没有弄懂，便指责我“把社会现实弄得干瘪无味”。在他来看，任何东西只要不能够用一种也许对谈论西方文明是适合的、其发明者明确拒绝另派用场的语言立即得到表达，那么一切都会变得平淡无味。现在，轮到我朝他大喝一声了：“对啊，没错，要哲学家做什么？”

如果按照勒维尔和罗丁生两位先生的方法去思考，那就等于把 375
人文科学拱手交给蒙昧主义。如果有这样一些建筑承包商和建筑师，以重力定律为名义对宇宙物理学大加挞伐，并借口说建立在各种弯曲空间基础上的几何学将使拆屋建屋的传统技术毫无用处，人们对他们会怎么想呢？拆毁房屋的工匠和建筑师完全有理由只相信欧几里得几何学，但是他们并不企图将这一点强加给天文学家。而且，假如在改造天文学家的住房时必须求助于天文学家本人，那么他在了解宇宙时所运用的那些范畴不会自然而然地造成他摆弄不了十字镐和铅垂线。

注释

[1] 本文撰写于 1956 年，这次是首次发表。

[2] 但是我以往曾经尝试过，并且不无同情之处。参见 Lévi-Strauss, French Sociology, In: G. Gurvitch and W. E. Moore (ed.), *Twentieth Century*

Sociology，New York，1945，chapter 17.

［3］G. Gurvitch，Le Concept de structure sociale，*Cahiers internationaux de Sociologie*，vol. 19，n. s.，2ᵉ année，1955. 看来这篇文章经古尔维奇修改后，重新发表在 *Vocation actuelle de la Sociologie*，2ᵉ edition，Paris，1957。本文写于 1956 年，是针对古氏原先那个版本撰写的。

［4］R. Benedict，*Pattern of Culture*，Cambridge，Mass.，1934，pp. 51-52，p. 279. 不久前，古尔维奇声称又有一项"发现"，并曰"急不可耐地欲将它介绍给《国际社会学手册》的读者，权当作写给我（他）的《社会结构的概念》一书的跋文"，那就是斯宾塞乃是"'社会结构'、'社会功能'和'建制'等概念的一个被遗忘了的创始者"（见 *Cahiers internationaux de Sociologie*，vol. 23，cahier double，1957，pp. 111-121）。可是，除了古尔维奇本人，我们看不出有谁"遗忘了"斯宾塞以及他对这些概念所享有的归属权。总之，运用结构的概念的现代学者们绝不会如此健忘。参阅 D. Bidney，*Theoretical Anthropology*，New York，Columbia U. P.，1953，第 2 章和第 4 章；以及英国的 E. E. Evans-Prichard，*Social Anthropology*，Glencoe，Ⅲ，1951，p. 17；特别是拉德克利夫-布朗为他的论文集 *Structure and Function in Primitive Society*（Glencoe，Ⅲ，1952）所写的导言。书中屡次提及斯宾塞，然后做出结论："（我的）理论可以借助三个基本的和相互联系的概念加以表述，即'过程'、'结构'和'功能'。它们来自于一些早期作家，例如孟德斯鸠、孔德、斯宾塞、迪尔凯姆，因而延续着一个长达 200 年之久的文化传统。"（第 14 页）

［5］同前，第 14 页。

［6］A. L. Kroeber，*Anthropology*，n. éd.，New York，1948，p. 293.

［7］Sverre Holm，Studies towards a Theory of Sociological Transformations，*Studia Norvegica*，n° 7，Oslo，1951，p. 40 及其他各页。

［8］见前引，第 11～12 页。

［9］G. Gurvitch，*Déterminismes sociaux et Liberté humaine*，P. U. F.，Paris，chapter Ⅱ，pp. 200-222.

［10］见本书第 17 页。

[11] 参见 Brice-Parain，Les Sorciers，*le Monde nouveau*，mai 1956。

[12] 这是古尔维奇所使用的语言。他同时误解了莫斯的思想。这个提法我们得之于莫斯：理解整个社会现象。

[13] 达尔西·温特沃斯·汤普森：《论生长和形式》，剑桥大学出版社，新版，第Ⅱ卷，第 1 032 页。

[14] 同上，及附注 †。

[15] G. Gurvitch，Le Concept de structure sociale，同前，第 14～15 页。

[16] 同上，第 19 页。

[17] 参见本书第 316、334～336、348 页。

[18] 同前，第 14 页。

[19] 同上，第 17 页，第 19 页也出现了同样的话。

[20] 见本书第 310 页。

[21] Les Mathématiques de l'Homme，*Bulletin international des Sciences socials*（de l'UNESCO），vol. 6，n° 4（后来收入 *Esprit*，24e année，n° 10，1956，pp. 529-532）。

[22]《亲属关系的基本结构》，第 14 章。

[23] R. Jakobson and M. Halle，*Fundamentals of Language*，S-Gravenhage，1956.

[24] V. H. YNGVE，Syntax and the Problem of Multiple Meaning，In：W. N. Locke and A. D. Booth（ed.）：*Machine Translation of Languages*，New York，1955；Sentence for Sentence Translation，*Mechanical Translation*，Cambridge，Mass.，vol. 2，n. 2，1955；The Translation of Language by Machine，Information Theory，第三届伦敦研讨会，日期不详。

[25] 同前，第 17 页。

[26] 同前，第 17 页。

[27] 分别载于 *Année sociologique*，vol. 6，1901—1902；vol. 9，1904—1905。

[28] Paris，Hermann，1940。

[29] 同前，第 19 页。

［30］同上，第 21 页。

［31］参见本书第 347 页。我此处特别想到麦克西姆·罗丁生的两篇文章："种族主义和文明"，载《新批评》，第 66 期，1955 年 6 月；"民族志与相对论"，载《新批评》，第 69 期，1955 年 11 月。《新批评》在发表罗丁生的第二篇文章的同时，编辑部曾多次致函笔者，表示"本杂志各页永远向您敞开"，于是我回复了以下这封信：

总编辑先生：

仅在几个月之内，麦克西姆·罗丁生在《新批评》上已经是第二次发表文章，文中很大篇幅是针对我的。鉴于作者似乎更热衷于掘深我们两人之间的沟壑，而不是强调彼此接近之处，我要说的话也许会让他失望：他的文章在我看来很有力量，构思得很好，而且在整体上我觉得我同意他的意见。我顶多只想表达一个遗憾：由于人们把那么多的注意力放在我身上，其实更有益的做法本应是研究一下我是如何致力于将近 50 年来所取得的人类学成果纳入马克思主义的主流的。看来罗丁生先生决心一股脑地否定这些成果。但是，如果把严格意义上的科学发现区别于政治和意识形态经常在美国及其他地方对它们的过分运用，这样做难道不是更好吗？罗丁生先生的态度无疑跟一种很光彩地确立下来的正统相吻合，它涉及语言学、物理学、生物学和控制论。然而就在不久前，所有这些都产生了变化。罗丁生先生大概很快就会明白他已经落伍了。此外，我还想指出，在一个与罗丁生所研究的问题在某些方面很相像的问题上——即量子力学的目前趋势问题，最近一期的《新批评》表现出远为审慎细腻的态度，这种态度可以不无益处地扩展到民族学的理论问题上去。

罗丁生先生指责我不了解结构的概念，以为这个概念是从包括马克思和恩格斯在内的别人那里借来的，以便赋予它一种我常常为之倍遭批评的关键性角色。至于他对文化的概念的批评，或者更确切地说，对于这个概念的几种理解的批评，我倒是同意的。克鲁伯的贡献——对此我完全乐于承认——并不在于那次不成功的文化统计，而在于他的其他著作里（尤其是那部令人激赏的《加利福尼亚印第安人手册》）。罗丁生先生的批评在本质上是正确的，但与真正的问题失之交臂。这件外表上荒唐的工作总还是有些令人感兴趣之处，因为它是

在十分特殊和多方面得天独厚的加利福尼亚的地理框架内完成的。那里的多样性和族群密度之大，让我们真想亲往验证，看看那些有意义的因素是否会自发地排列，尽管有过一次完全机械的和绝非聪明的文化特征的普查。从那以后，这种尝试是由格特曼在心理学领域做出的，并且并非毫无成果可言。

最后，罗丁生先生劝我用社会的概念代替文化的概念。尽管我并不拒绝社会的概念，我并没有等待有了它以后才把两个概念放入一个与马克思主义的原理相一致的视角。如果他读完了我的书，而不是仅仅自满于几个月前发表的一些只言片语，那他原本可以看到，除了关于文字起源的马克思主义的假说以外，我还有两项探讨巴西部落的研究（卡杜维奥人和博罗罗人），那两篇论文均以辩证唯物主义为基础，试图解释土著人的上层建筑。在西方民族志文献中，这种新的做法也许值得给予更多的注意和同情。

在当代批评家当中，认为靠断章取义便可驳倒一位作者属于正常做法者，罗丁生先生肯定不是唯一的一位，可使用别的随心所欲的做法却实为罕见，尤其是那些虚讹不实的征引。然而罗丁生先生在第二篇论文里（第 61 页）正是这样做的，文中有三行文字以斜体印出并括入引号，那完全是无中生有的东西，况且脚注中还注明了它们的出处（即我的《种族与历史》，第 40 页）。但请读者留意：那些话在该书里从未出现过，我也想不起来在何处写过。

顺祝编安，等等。1955 年 11 月 25 日

《新批评》在下一期中纠正了这段子虚乌有的征引，但我的信却从未刊出。

[32] J. Pouillon, L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps modernes*, 12ᵉ année, n° 126, juillet 1956, p. 155.

[33] 例如，《政治经济学批判》的那篇据说未发表的“导言”有一段关于希腊艺术的著名论述；又如出自不同角度的《路易·波拿巴的雾月十八日》。

[34] 参阅本书第一章和第七章。

[35] 见前引罗丁生文，第 50～51 页等。

[36] 见《忧郁的热带》，出处同前，第 417 页。

[37] 同上，第 424 页。

[38] K. Marx, *Capital*, Paris（马克思，《资本论》），罗伊（Roy）译，巴

黎社会书局，1950—1951，第Ⅱ卷，第48页。

[39] 这些论点常见于《资本论》里涉及印度和古日耳曼社会之处。这些社会是马克思当时所了解的“最原始的”社会。这些论点后来恩格斯在《反杜林论》和《家庭、私有制和国家的起源》中做出了概括。

[40] 转引自 M. Rubel，*Karl Marx*，*Essai de biographie intellectuelle*，Paris，1957，p. 257。

[41] 摘自 K. Marx，*Pages choisies*，M. Rubel (ed)，Paris，1948，p. 67。

[42] J. F. Revel，*Pourquoi des philosophes*? Paris，1957。

[43] 同上，第138页。

[44]“1882年12月8日致马克思的信”。

[45] 同前，第147页。

[46] 同前，第141页。

[47] 勒维尔的这种偏离，以及罗丁生的同样的偏离，在马克思主义的历史上并不新鲜。这可以追溯到考茨基，而且恩格斯自1883年起就不得不对此进行揭露。跟后来的勒维尔和罗丁生一样，考茨基实际上也企图以历史唯物主义的方法来解释原始社会，他使用的仅仅是一些经济概念，例如恩格斯曾附议刘易斯・H・摩尔根对“野蛮状态”的定义：人类饲养家畜、从事农耕、学会增加自然产品的生产的方法的时期［参见恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，法文版译者施登（Stern)，巴黎，1954，第32页］。对此恩格斯是这样答复的：能够证实原始特征的并不是野蛮状态，而是部落中的古老的血缘联系的完整程度。在每一个个案当中，必须首先建立起这种血缘联系，然后才能从一些孤立的现象中对这样或那样的部落得出结论。（《致考茨基的信》，1883年2月10日，出处同前，第301～302页）。如果我在《亲属关系的基本结构》一书里不是在“每一个个案当中”证明“这样或那样的部落”的“古老的血缘联系”究竟为何物，那我又是在做什么呢？

第十七章　人类学在社会科学中的地位及其教学问题[1]

一　本文目的

在某种意义上，人类学研究目前的组织状况本 377
身就是向这本文集的作者们发出的一个挑战。按理说，他们本应预料到会有一份关于社会人类学的教学情况的综合性报告，因为这门学科的名称便将其置身于社会科学当中，而且它似乎自有与众不同的内容。然而，问题随之而来了。除了英国以外，还能在哪一个地方看到社会人类学具有独立和有机的形式，被放在一个独立的科系里进行教学的呢？所有其他国家（也包括英国的各类不同机构）都在谈论人类学这个字眼，要么就是文化人类学，要么就

是民族学、民族志、民间传统，等等。可是，这些名称固然包括社会人类学（以及归入社会人类学名下的其他课题），但同时也包括了许多其他的东西。工艺、史前史、考古学、语言学的某些方面、体质人类学等是否也可以视为社会科学？我们在接近问题的时候，反而好像偏离了它。

378 然而，情况甚至比这还要复杂。如果说，社会人类学倾向于跟一系列与社会科学没有明显从属关系的研究混同，作为一种奇特的矛盾现象，那些研究却常常在另一方面跟社会科学纠缠不清：特别是美国的许多大学都有“人类学与社会学”系，或者“人类学与社会科学”系，甚至叫别的什么类似的名字。正当我们以为抓住了人类学与社会科学的联系时，它却溜掉了；它刚一消失，我们却在一个新的层次上又看到了它。

整个情形似乎是，出现在科学发展的舞台上的社会和文化人类学远非一个正在索求在其他学科当中的位置的独立的实体，它像星云团一样逐渐成形，逐步地将迄今仍然散漫或具有不同分布的质料收拢起来，而且通过这种凝聚本身，规定研究课题在所有人文和社会科学当中的总的重新分布。

因此，从一开始就必须坚信一条真理：人类学并不是没有自己独占的研究课题，能够使之区别于其他人文和社会科学。历史要求它从一开始就对所谓“野蛮的”或“原始的”社会发生兴趣，个中原因且容下文再做探讨。可是，这一兴趣逐步为其他学科所分享，特别是人口学、社会心理学、政治学和法律学，而且兴趣愈来愈浓。另一方面，我们看到一种怪现象：人类学的发展正逢这些社会走向消亡，或者至少在丧失它们的显著特征。人类学因而不完全与石斧、图腾、多妻制或多夫制相依为命。近几年以来，它已经有力地证明了这一点，一些人类学家在此期间已经转而研究所谓“文

明”社会去了。那么，什么是人类学呢？就目前而言，我们只能说
它基于某种世界观行事，或者说有提出问题的独特方式，而这两者 379
都是趁着研究社会现象的机会发现的，这些社会现象不一定比出现在观察者本人所属的社会的舞台上的那些现象更简单（人们往往倾向于如此认为）；由于与后者迥然不同，所以它们能够凸显社会生活的某些一般性特征，而这些恰恰是人类学家的研究对象。

这个观察是通过几种不同的途径取得的。在一些情形下，它得自于民族志的研究成果；在另一些情形下得自于语言学分析；再有就是对考古发掘的发现试作诠释。人类学尚属一门年轻的科学，所以这方面的教学不能不反映出局部的和历史的环境因素，它们是每一个个别的进展的基础。例如，一所大学可能由于那里的语言学研究很早就带上了人类学的特征，从而把文化人类学和语言学放在一个单独的系里合办；另一所大学则可能做出不一样的组合，但依据却一样。

在这些条件下，这本文集的作者们完全有理由怀疑：硬将一个虚假的“系统化”特征强加给每一个都要求单独解释的不同个案，是否行得通，甚至是人们希望见到的做法。一份关于人类学教学情况的综合报告注定会由于生搬硬套条条框框而扭曲事实，要么就会消融在因国家而异，甚至往往因学校而异的历史概述里。人类学是一门成长中的科学，自主性还没有得到普遍承认，所以它显然必须另走一条不同的道路。陈述现象必须从真实情况出发；再者，既然在绝大部分情况下，社会人类学总是与其他学科相关联，而且在社会科学当中，社会学是它最常见的伙伴，所以，对于这两门学科被放入同一份综合性报告，我们未予置喙。不过，另一方面，这是一种暂时的局面，并非产生于深思熟虑的计划，而是一种偶然的和临时的应对办法。所以，仅仅说明整体的特点还不够——人类学教学

380 正在从中浮现，我们还必须努力把握它目前的走向，以及在这里或那里形成的一场演变的主要轨迹。社会学和人类学教学的综合报告是对前一种考虑的回应，本文则回应后一个考虑。

二 目前局面之一瞥

从综合报告所汇集的现象可以得出以下一些观察。

无论局部差别和地方上的原创性如何，我们都可以区分出人类学教学的三种主要方式。这种教学时而通过分散设立的讲座进行（可以是一所大学之内的某一讲座，也可以是附属于不同系科和机构的数个讲座）；时而通过系科进行（可以是纯属人类学的系科，也可以是把人类学和其他学科结合起来的系科）；再有就是通过有系科内部或跨系科特点的研究所和学校进行，也就是说，重新划分不同系科在别的名目下教授的既定的教学内容，或者重新组织分属不同系科的教学内容，何况这两种办法还可以并举。

1. 设立分散的讲座

这种方式很普遍，但似乎从来都不是经过深思熟虑之后采用的。一个国家或一所大学决定教授人类学，通常都从设立一个讲座起步。如果学科的发展受到缺少生源或就业前景不佳的影响（后者往往可以解释前者），教学便就此止步了。如果情况较为顺利，其他讲座便会接踵而来，并且向组建研究所或系科发展。这种倾向在美国十分明显。只要看看那里从最小到最大的一系列教学机构，所
381 有的发展阶段便可一览无余：从要求某位相邻学科的教员讲授单独一门人类学课程，直到拥有一批教师并能够授予博士学位的人类学系；介于两者之间，还有那种因系科混合以及人类学系无权颁发学士和硕士学位而划归别的系科的独立讲座。但是，形成一个完整的

系科始终是人们追求的目标。

另外，还有一种演变也有助于设立分散的讲座。譬如，讲座设立之初与人类学相去甚远，却被起初无法预见的学术发展带入人类学。法国在这方面有两个显著的例子。在组建国立现代东方语言学院的时代，人们仍然以为世界各种语言的研究将会沿着与古代文献学发展相一致的路线发展；然而，经验证明，关于一些非书面语言的知识受到使用非正统方法的节制，这些方法得力于人类学远甚于传统语言学。高等实验研究院也是一样，那些跟罕有甚至全无书写传统的民族的宗教有关的讲座趋于一个与众不同的方向，而且人类学特征越来越明显。在这种情形下，人类学不时——如果可以这样说的话——污染着其他学科，并使管理人员和教员面临着未曾预料的难题，在传统的分科框架内，这些难题很难解决。

最后，还应当提到一种混合情形，英国为最佳例证。那时候，东方研究逐渐带上了人类学的色彩，而迅速发展的非洲研究则隐约表明有必要在这个领域中引入文献学、历史学和考古学方面的考虑。这样就提供了一次重新划分学科的机会，其标志是东方研究院几年前改名为东方与非洲研究院。人类学于是与社会科学和人文科 382
学都紧密地结合起来了。就我们所说的世界上的这些地区而言，这种局面在任何传统的学术架构下一直都是不可能做到的。

2. 系科

系科看来是理论上最理想的体制。上文已经提到，美国的大学就是朝着这个方向发展的。在人类学研究正在全面蓬勃发展的其他国家，例如英国、澳大利亚和印度，人类学系不是正在建立，就是正在增多。人类学系确实能够满足两个方面的学术需要：提供满足不同方面和阶段的研究所需的成套课程；而且为从基础考试直至博士学位循序渐进地取得文凭做出准备。不过，我们必须强调仍然存

在的一些困难。在学术结构刻板和传统的国家里，例如那些把“文学院”与“人文学科”严格区分开来的国家，人类学系意味着必须在两个专业之间做出取舍。因此出现了两种人类学系的考虑：一个是社会或文化人类学系，另一个是体质人类学系。两个分支固然各自都有志于朝专业化发展，但是，凡是人类学家都不能不具备体质人类学方面的基本知识，无论专业方向如何。同时，体质人类学如果不始终切记各种决定论——它研究的正是它们在体质方面的后果——的社会学根源，也会失去意义。这一点下文还要谈到。

至于在人类学研究中死板地区分文学院和理学院所造成的不正常局面，不妨举出法国的例子。巴黎大学颁授三种人类学文凭：文学院颁发的民族学证书（文科类）；理科类的同一证书可由两个系科联合颁发；最后一个是理学院单独授予的（体质）人类学证书。
383 毋庸讳言，无论从学生人数不足，还是从不够专业化（这些文凭只要求学习一年）来看，都不能证明这种复杂性是有道理的。

另一方面，连在最乐于采用它的国家里也能够感觉到系科体制的不便之处。在英格兰本土，牛津大学宁愿采用研究所制（即其社会人类学研究所）。美国则正产生越来越多的犹豫，因为系科体制常常造成专业化失之仓促，随之而来的必然是一般教育的不足。这方面的一个典型的例子是芝加哥大学。为弥补上述不足，人类学系先被纳入社会科学部，然而改动刚刚完成，一些远见卓识者便感到有与人文学科发生类似接触的需要。第三种体制的发展于是应运而生，即学院或研究所体制。

3. 学院或研究所

在这些院所当中，最著名的例子是墨西哥的国立人类学学院和巴黎大学的民族学研究所。前者提供综合性的职业训练，将此前的大学学业结束并且专业化。后者的目的其实是重新整合和充实现有

的大学学业。民族学研究依附于三个学院：法学院、文学院和理学院。为了准备一项大学考试——通过者即可获得文科或理科学士学位的民族学证书——它要求学生修完这三个学院开设的课程，再外加它负责开设的、得到校方批准的其他课程。这种“跨学院”的办法在海外的民族研究的学士学位的课程设置中同样可以见到：同样要求由法学院和文学院颁发的证书，甚至有时还要求理学院的证书。

我们将在下文解释为什么我们认为这种体制看来最令人满意。384
此处我们只想指出，它也有自身的问题：跟按照更传统的路子设计的教学相比，研究所的自主性往往是以被迫自贬地位为代价的。这个办法有点儿像非法走私，于是很难引进充分的学习期限，连同可与专业学院的文凭平起平坐的文凭，以期获得认可。巴黎多亏有另外一个专门提供专业课程和实践活动的学校——民族学培训中心，我们最终部分地做到了让最优秀的学生学习期限延长为两年。然而，这个办法也有问题，因为它造成人类学的教学远离传统路线，而不是更靠近；研究水平虽然提高了，但是无法为此而获得最高级别的认可。

通过这几个例子可以看出，按照已经取得的经验去解决人类学教学上的问题有多么困难。“已经取得的”一语其实并不适合于任何经验，因为经验无处不在发展当中，它们的意义和结果都尚未显露出来。那么，我们是否应当换一种方式提出问题呢？由于缺少经过归纳法分析的、从中可以提取常量的事实，我们还是从人类学本身寻找答案吧。让我们不仅努力揭示人类学目前所达到的境地，而且找出它的发展方向。较之静止地看待一个不明朗的局面，对其中喧腾的生活和高昂的企图错误地视而不见，这种动态的观点也许能够更好地帮助我们找到指导人类学教学的原则。

三　关于体质人类学

首先，这里有一个能力问题。人类学的建立曾经把社会科学搅
385 得天翻地覆，但是，它本身是一门社会科学吗？是的。大概没错，既然它研究的是人类的群体。可是，从定义出发，既然是一门“关于人的科学”，它会不会跟所谓的人文科学是一回事？再说，从这一几乎普遍被称为体质人类学的人类学分支来看（有几个欧洲国家干脆就叫它人类学），它难道不属于自然科学吗？人类学的这种三重性是无人否认的。在此类“三合一”的科学特别发达的美国，各个人类学学会都拥有加盟三大科学委员会的权利——它们分管刚才划分的那些领域。不过，我们似乎还是可以细究一下这种三重联系的性质。

先说体质人类学。它关心的是诸如人从动物形态进化而来的过程，以及目前如何根据解剖学和生理学特点划分种族群类这一类问题。据此，我们可否说，体质人类学是对人的一种**自然的**研究呢？如果这样认为就是忘记了至少在人类演变的最后阶段，即区分出**智人**的阶段，甚至包括导致智人产生的阶段，其发生的条件是与支配着其他各种生物发展的条件极不相同的。人类自获得语言能力之日起（一些展现史前生产特点的相当复杂的技术，加上明显的形态规则性，都暗示着人类已经拥有语言，从而能够从事传授和交流），就决定了自身的生物进化的过程，尽管不一定对此有所意识。事实上，出于改变自身的自然延续的条件的需要，所有人类社会都会运用一整套复杂的规则，例如乱伦禁律、族内婚姻制、异族通婚制、施行于某些亲属之间的优先通婚、多配偶制、一夫一妻制，再就是在不同程度上系统地运用道德、社会、经济和审美的标准。一个社

会在遵守这些法则的同时，也在促进某些类型的联姻关系，排斥另外一些类型的联姻关系。如果一位人类学家仅仅试图按照解释自然 386
环境的产物那样去解释人类种族及亚种族，那么他就跟一位只靠纯生物学或环境因素去解释狗与狗之间的实际差别，而不考虑人为因素的动物学家一样，钻进了一条死胡同。也许，这位动物学家可以形成某种了不起的构想，但是可能性更大的情况则是陷入一团乱麻。人类造就自身的程度绝不逊于他们造就家畜的品种。唯一的区别在于，头一个过程没有第二个过程那么自觉自愿。因此，体质人类学尽管求助于来自自然科学的知识和方法，但它与社会科学有着特别密切的联系。广义地说，对于某个生物物种而言，体质人类学的研究对象是社会生活、语言和价值体系——即通常所说的文化——的出现所导致的解剖学的和生理学的变化。

四　民族志、民族学和人类学

所以说，人类文化的某些方面（工具、服饰、制度、信仰）曾经一度被当成从体现着人类群体之间的差异的体质特征延伸出来的部分，或者其附属物；我们距离那个时代已经十分遥远了。看来把这种关系颠倒过来更能接近真理。带有这一古老含义的“民族学”一语仍旧零星存在，特别是在印度，那里的种姓制度以内婚制和技术性区分为这种关联姗姗来迟地注入了一些浅层次的内容。法国的十分刻板的学术结构具有让一套传统术语安然长存的倾向（例如，国立自然史博物馆所设“现代人类与化石人类的民族学”讲座，让人觉得原始人的解剖学结构及其使用的工具之间似乎存在着某种重要联系，好像现代人的民族学在质疑他们的解剖学结构似的）。但 387
是，即使这些混乱能够消除，我们在读过综合报告之后仍然感到被

五花八门的术语弄得稀里糊涂，它们都需要定义和限制。民族志、民族学和人类学之间究竟有什么联系和区别？社会人类学与文化人类学之间（令各国报告者感到如此困窘的）区别何在？再有，人类学和常常与它并存于一个系科之内的那些学科——社会学、社会科学、地理学，有时甚至还有考古学和语言学——之间保持着怎样的关系？

第一个问题的答案相对比较简单。看来，所有国家对民族志的理解都是一样的。它是研究的初级阶段：观察和描写，田野工作（field-work）。一部专题论文，只要是针对一个小到可使作者能够通过个人的观察收集主要材料的社会群体的程度，便属于典型的民族志研究。这里只需补充一点，民族志还包括跟田野工作以及对特殊的文化现象（无论武器、工具、信仰还是制度，均包括在内）的分类和描写有关的方法和技术。对于具体物品来说，这些工作通常是在博物馆内进行的。就这一点而言，不妨把博物馆看作田野工作的延伸（我们下文还要回到这个重要观点上来）。

相对于民族志，民族学是走向综合的第一步。在不排斥直接观察的前提下，它尽量做出宽泛的结论，宽泛得足以使这种结论很难单凭第一手资料做出。这种综合可以有三个不同的取向。第一，如果打算把涉及相邻群体的观察结合进来，可采用地理取向；第二，如果目的是再现一个或数个民族的往事，便可采用历史取向；最后，如果选取某种技术、习惯或者制度，以期引起特别的注意，便
388 可以采用系统化取向。史密松尼学会所属的美国民族学研究署、《民族学杂志》和巴黎大学的民族学研究所便都是在这个含义上使用民族学一语的。在所有这些情形下，民族学都把民族志作为起始点，自己是它的延伸。

在相当长的一段时期内，而且至少在好几个国家里，上述双重

性都被视为完满无缺；特别是那些看重历史和地理因素的地方，人们更认为综合不能够超出确定文化传播的发源地和中心。另外一些国家——例如法国——亦持同样的看法，但出于不同的理由：它们认为最后阶段的综合应当留给其他学科，譬如（法国式的）社会学、人文地理学、历史学，有时甚至是哲学。好几个欧洲国家之所以把人类学这一术语搁置起来，让它局限于体质人类学，原因看来就在这里。

与此相反，无论我们在什么地方遇到社会人类学或文化人类学这两个术语，它们总是跟第二个和最后的综合阶段相联系的，并以民族志和民族学的结论为基础。英语国家的人类学以获取关于人类的全面知识为目标，它从历史和地理的整个外延上把握这个主体；它追求一套可用于人种的全部进化过程的知识，可以说包括从整个人科直到现代种族，从现代大都市到最小的美拉尼西亚部落；它希望得出放之全部人类社会而皆准的结论，无论这个结论是肯定的还是否定的。因此，在这个意义上，可以说人类学与民族学之间的关系跟上述民族学与民族志的关系是一样的。民族志、民族学和人类学不是三个不同的学科，也并非是对于同一研究的三种不同的构想。它们实际上是同一研究的三个阶段或三个时刻；对于三者当中任何一个的偏爱只意味着将主要注意力投向其中某一类型的研究，但从来不可排斥另外两者。 389

五　社会人类学和文化人类学

如果说，社会人类学和文化人类学的目标只是把某些研究领域区别于体质人类学的领域，那就不会招致什么问题。可是，英国人对于前者的偏爱，美国人对于后者的偏爱，以及在最近的一场争论

中，美国人默多克和英国人弗思对这种差异所做出的澄清[2]，这些全都表明，双方各取一个术语是有着明确的理论方面的考虑的。特定名称的取舍在许多情况下无疑出于偶然（决定大学讲座的名号时尤其如此）。甚至连英国采用“社会人类学”这一术语也似乎是由于反正要找出一个名称，才能使新讲座区别于那些已经把全套传统术语都用光了的讲座。假如非要找出“文化”和“社会”两个词语本身的意义不可，两者的区别仍然不大。“文化”的概念起源于英国，泰勒首先把它定义为“包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及作为社会成员的人所习得的任何其他能力和习惯的复杂整体”[3]。因此，文化跟人和动物之间的显著区别有关，并且由此导致一对已成经典的对立：自然与文化。从这个角度来看，人类主要是作为“制作人”（homo faber），或者用盎格鲁-萨克逊民族的话来说，“工具的制造者”（tool-maker）出现的。风俗、信仰和制度于
390 是成了各种技术当中的一种，其智能性质更高，这自不待言。因为，它们都是服务于社会生活，并使其成为可能的技术，正如农业技术能够满足人对食物的需要、制衣技术能够让人抵御多变的气候那样。社会人类学可以归结为对于社会组织的研究，这是一个重要的篇章，但也仅仅是构成文化人类学的众多篇章之一。这种提出问题的办法似乎是美国科学的特点，至少在它发展的早期阶段如此。

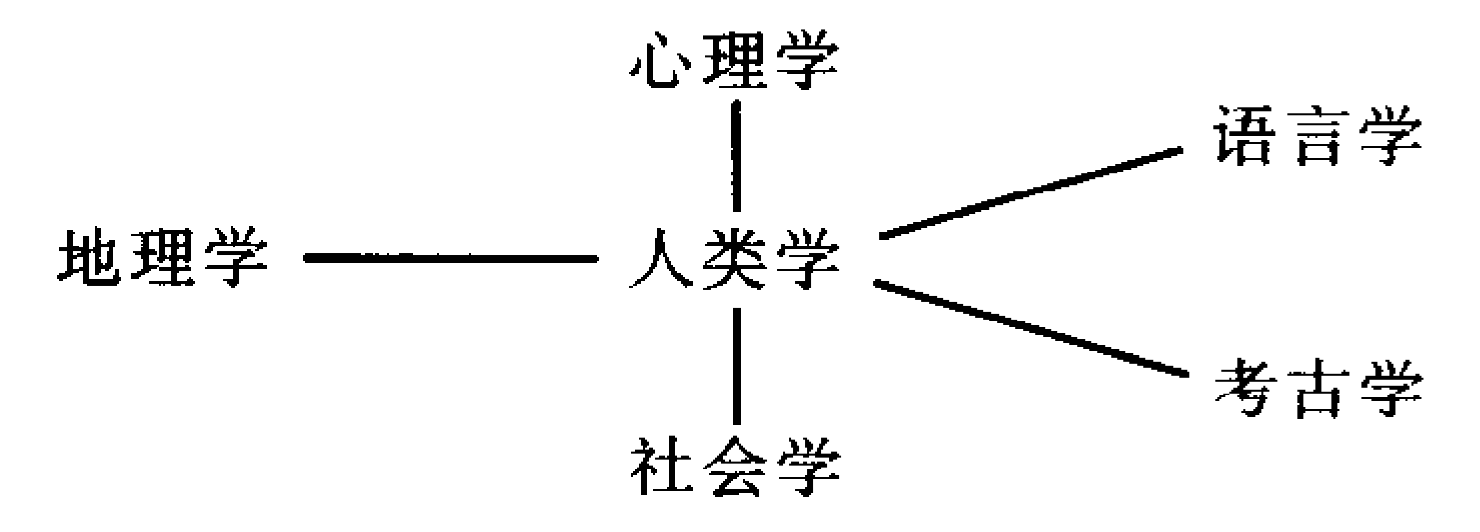
在英国，社会人类学被用来称呼由弗雷泽（J. G. Frazer）爵士担纲的头一个讲座大概并不是偶然的；此君对技术兴趣不大，远不如对信仰、风俗和制度的兴趣浓厚。不过，点明这个字眼的深刻含义的却是拉德克利夫-布朗，他把社会关系和社会结构确定为自己的研究对象。这样一来，摆在我们眼前的不再是制作人了，而是群体，被视为群体的群体，即作为社会生活的基础的所有沟通形式的集合体。我们要强调说，这两种看法之间不存在丝毫矛盾，连对立

也没有。法国社会学思想的发展就是最好的见证。迪尔凯姆曾经指出，应当把社会现象当作事物研究（这也是文化人类学的观点，只不过表达的语言不同罢了）；此后没过几年，他的外甥和门生莫斯便与马林诺夫斯基同时提出了一个补充观点，即事物（制造物、武器、工具和仪式用品）本身就是社会现象（这与社会人类学的视角相同）。所以，我们不妨认为文化人类学和社会人类学涵盖了完全相同的一套程序，只是一个从技术和实物出发，以求达到社会和政治活动这一“超高技术”，从而使得社会性生活成为可能并对之进行调节；另一个从社会生活出发，深入到烙有它的印记的事物和体现它的社会活动中去。两者都包含相同的篇章，尽管各章的顺序也 391
许有所不同，每个篇章的页数也可能不一样。

然而，即使坚持认为存在这种平行性，依然可以看出一些更微妙的区别来。社会人类学产生于以下发现：经济、技术、政治、法律、审美和宗教等社会生活的所有方面构成了一个有意义的集合体，其中任何一方面如果不是被置于其他方面当中便无法理解。因此，社会人类学的运作趋向于从整体到局部，或者至少给予整体以逻辑上优先于局部的地位。一种技术不仅只有一种使用价值，它同样履行某种功能，而功能意味着仅有历史、地理、机械或者物理-化学方面的考量还不够，必须有一些社会学方面的考量才会被理解。各种功能合在一起，呼唤着一个新的概念，即结构。社会结构的观念在当代人类学的研究中的重要性已经是人们耳熟能详的了。

差不多与此同时，文化人类学确实也形成了一个类似的观念，尽管所循途径不同。将文化人类学引向一条完全相同的结论的，不是那种视整个社会集团为一个系统或者一个星座的静止的观点，而是一种动态的考虑，即文化是如何世代相传的。这就是说，在文化传承的过程中，较之上述各方面当中的每一个单独看待的方面，统

合社会生活各个方面的关系的体系起到了更重要的作用。正因其如此，假道这条始料未及的途径，被称为“文化与个性”的研究（其源头在文化人类学的传统中可上溯至博厄斯的教诲）便与“社会结构”的研究不期而遇了——后者源自拉德克利夫-布朗，并可以通过他追溯到迪尔凯姆。不管人类学自命为“社会的”还是“文化的”，它永远冀图认识完整意义上的人，只是在此一情形下必须从他的生产来考虑，而在彼一情形下必须通过其表象。我们于是便能理解，
392 “文化主义的”取向可使人类学贴近地理学、工艺学和史前史，而“社会学的”取向则为它创造出一些与考古学、历史学和心理学之间的亲缘关系。这两种情形同语言学均有极为密切的联系，因为语言既是典型的文化现象（将人与动物区别开），又是社会生活的所有形式借以建立和长期存在的中介。所以，综合报告所分析的学术分类系统往往不愿意把人类学单列，而宁愿把它跟一个或几个学科放在一起，排列成“星座”。这一做法是合乎逻辑的。如图所示：



上图中的“水平”关系主要代表文化人类学的视角，“垂直”关系代表社会人类学的视角，斜线则两者兼具。事实上，这两个视角在今日的研究人员那里往往是混同的。除此以外，务必不要忘记，即使就最极端的情形而言，两者之别也仅仅涉及观点的纷殊，并非研究对象有何不同。这样一来，术语的标准化问题就不那么重要了。目前，世界上似乎已经取得了基本一致的意见，可以用“人类学”取代民族志或民族学，因为这个字眼最适合称谓三个研究阶段的集合体。不久前发表的一份各国调查报告便是明证[4]。因此，

我们不妨毫不犹豫地向从事有关教学研究的系科、研究所和院校建议采纳人类学这个名称。不过，用不着走得太远，因为那些肩负着 393
教学和指导研究工作的大师们各有其性情和考虑。在社会和文化这两个修饰语里，这种永远有益于产生成果的差异一定会找到表达它们之间的微妙差异的办法。

六　人类学和民俗学

还得就民俗学简单说几句。我们不打算涉及这个术语的十分复杂的历史，但我们知道，它大致上是指那种其调查方法和观察技术与研究极为遥远的社会相同的研究，尽管这种研究属于观察者的社会。我们这里无须深究造成这种局面的原因。不过，无论如何解释，不管是根据被研究的现象的古老性质（因而即使不是在空间上，也是在时间上十分遥远）[5]，还是根据所有的社会——包括我们自己的[6]——中的某些社会和心智活动的形式所带有的集体的和无意识的特点，民俗学研究或者在课题上，或者在方法上（也许两方面都有）都从属于人类学。如果说，有些国家，尤其是斯堪的那维亚国家，似乎喜欢把民俗学当作一个部分独立的学科，那是因为它们开始从事人类学问题的研究相对较迟，但是对于跟它们本身的传统有关的问题的研究却开始得相当早。所以，他们的演变是从特殊到一般。法国则被相反的局面所主导。我们从跟人类本质有关的理论思考开始，然后才逐渐地转向现象的研究，以便奠定或限制理论思辨。最理想的局面当然是两种观点同时出现并取得发展， 394
如同在德国和盎格鲁-萨克逊国家里那样（每一种情形各有不同的原因）；这种局面也能够解释人类学研究从中获益的这些国家的历史优势。

七　人类学和社会科学

从上述思考当中可以得出一个初步的结论——假如以为这些思考纯属理论，那就错了，因为无论在什么情况下，人类学都不能接受与自然科学（通过体质人类学与之发生联系）截然分离，也不能接受与人文科学截然分离（地理学、考古学和语言学使它们之间结成千丝万缕的联系）。假如一定要人类学选择宣誓效忠的对象，那么它会宣布自己是一门社会科学，不过这并不是从这个字眼可以界定一个分离的领域的意义上而言；与此相反，它强调的是一个所有学科的共同特征。这是因为，当今甚至生物学家和物理学家对于他们的发现所蕴含的社会意义——不如说是**人类学含义**——也越来越有意识了。人类不再满足于仅仅获得知识而已；知之愈多，就愈发现自己在求知。日复一日，真正的研究对象在一点点变大，即这个无法分割的一对——人类既在改变世界，也在从事这些改变的同时改变自己。

所以，当社会科学要求拥有自己的大学结构时，人类学欣然赞同。不过，它并非没有自己的小算盘。它很清楚，独立性将有利于社会心理学、政治学和社会学的进步，有利于改变法律和经济学一方的一些常常被认为太保守的观点。但是，就人类学而言，在目前
395 尚无社会科学系科的地方把它们建立起来，无济于解决它本身的问题。因为，放在这种系科之内的人类学仍然会感到不舒服，就像在科学系或文学系里一样。它事实上同时属于三个不同学科，它希望其中每一个都在教学中得到均衡的体现，从而不必忍受不平衡带来的苦果，因为不平衡的后果无法彰显它同时归属三个学科。对于人类学来说，唯一能够让人满意的办法是在一个有创意的综合性体系

之内建立研究所或者院校，它们将以本身的教学为中心，组织起由三个系科分别提供的教学。

争取在既有架构当中栖身的年轻科学注定要走这条道路。而且，人们从来没有充分地强调：人类学是这些年轻的科学即社会科学当中最年轻的一门；而且，适用于比它年长的科学的整体解决办法，对它已经显得带有传统特色了。不妨这样说，人类学仿佛双足在自然科学里，背靠着人文科学，眼睛却盯着社会科学。既然在这本只谈社会科学的书里，这种关系对于获得切实可行的必要结论特别重要，请读者谅解我们在这一关系上多费一些笔墨。

这种支配着人类学和社会学的关系的含糊性，即本文集[7]所收入的文章经常提及的含糊性，其根源首先在于社会学本身的地位目前不清楚。社会学，顾名思义，应当是一门典型的关于社会的科学，也就是说，一门总括——或者归纳——所有社会科学的科学。但是，由于迪尔凯姆学派的雄心壮志的落空，它在任何地方都已经不是这样的一门学科了。在一些国家里，尤其是在欧洲大陆，有时也在拉丁美洲，社会学依附于社会哲学的传统，其中对于出自他人之手的具体研究的知识（得之于第二手或第三手材料）仅仅用来为思辨提供证据。与此相反，在盎格鲁-萨克逊国家里（它们 396
的观点逐步为拉丁美洲和亚洲国家所接受），社会学成了一门与其他社会科学平起平坐的专门学科。它在大量实验的基础上，研究同时代的人类群体内部的社会关系；而且，从它的方法和对象来看，或许除了对象的规模跟所谓原始社会不一样（都市化中心、农业组织、民族国家以及其构成群体，甚至包括国际社会），并且更为复杂以外，它看起来跟人类学并没有什么区别。不过，鉴于人类学对复杂的社会形态越来越有兴趣，明确区分两者是十分困难的。

可是，社会学的确在任何情形下都与观察者密不可分。这一点从我们刚才所举的那个例子看得很清楚，因为无论都市社会学，还是有关乡村、宗教、职业等的社会学，全都是拿观察者本人的社会或者类似的社会当作研究的对象。另一个例子，即综合性的或者哲学式的社会学，同样反映了这种态势。在那里，社会学家显然把他的调研范围扩大了，跨入人类经验的更宽广的部分；他甚至可能力图对人类经验做出整体性的诠释。他的对象不再限于观察者，而总是力图将**观察者的观点**加以扩展。当他试图做出诠释和找出含义的时候，他力图解释的永远首先是**他自己的社会**；他运用到整体上的是他自己的分类逻辑和历史观。当一位 20 世纪的法国社会学者试图建立一套关于社会生活的普遍理论时，他的理论将永远而且合情合理地（因为这种区分的尝试不会引起我们的任何批评）以一位 20 世纪法国社会学家的作品出现。然而，一位面临同一任务的人类学家将十分乐意并且自觉地（并无成功的任何把握）努力构建一个不仅
397 让他的国人和同代人能够接受，而且让相距遥远的土著人也能够接受的体系。

社会学致力于有关观察者的社会科学，人类学则致力于建立有关被观察物的社会科学：它要么希望在描写陌生和遥远的社会时，能够找到土著人自己的观点；要么扩大它的对象，以便把观察者的社会也包括进来，此时他就得找到一种基于民族志的经验，一个既独立于观察者，又独立于研究对象的参照系。

我们于是可以懂得，社会学之所以（均出于正当理由）既可视为人类学的一种**特殊情形**（美国便具有这一倾向），又可视为雄踞社会科学之首，原因在于，根据人们熟知的几何学史上的理由，它无疑同时也是一种**独享特惠的情形**：较之那些要求把同一视角扩大到其他可能的观察者的办法，从观察者的角度出发，便可以发现一

些看来更为准确和严格，运用起来无疑也更方便的特质。因此，不妨把欧氏几何学视为一门元几何学的一种特殊情形：它同样包含着对于结构不同的空间的考虑。

八　人类学本身的任务

让我们再次暂时停下这些考察，以便说明情况并且提出一个问题：分析至此，如何构想人类学本身所传递的信息，即人类学的教学组织在最理想的条件下所传递的信息呢？

1. 客观性

人类学的第一条雄心壮志是达到客观性，灌输对于客观性的兴趣，传授达到客观性的方法。不过，客观性的概念应当得到仔细的 398
阐明。它不仅仅是一种可以让实行者摆脱个人信仰、偏好和成见的客观性——那是每一门社会科学都具备的客观性，否则它们就称不上是科学了。我们在上面几个段落里所说的已经表明，人类学要求的客观性走得更远：问题并不在于要求观察者超乎自己的社会或群体所普遍接受的价值之上，而在于他的思想方法，在于提出一套不仅对于某一位诚实客观的观察者，而且对于所有可能的观察者都有效的提法。因此，人类学家并非只把自己的感情抛开了事，他要创制出新的思维范畴，帮助引进时空的概念、对立的概念和矛盾的概念，一些传统思想闻所未闻的概念，正如当今可以在自然科学的一些分支里见到的那样。这种由看起来极为不同的学科提出同样的问题的方式，被伟大的物理学家尼尔斯·玻尔令人钦佩地觉察到了，他写道：“（人类文化）的传统区别……在许多方面类似于用来描述物理实验的那些不同的对等方法。”[8]

不过，对客观性的这种不懈追求只有在某个层次上才行得

通——即当现象对人有意义，而且对于某一个人的意识来说，能够从思想和感情上均得到理解。这一点非常重要，因为它能够把人类学所追求的客观性与其他社会科学所追求的客观性区别开来。后一种客观性可以顺乎情理地被认为同样严格，但它所在的层次有别。经济学和人口学追求的现实性同样是客观的，然而我们并不要求它
399 们在主体的亲身体验方面具备什么意义。主体本人在历史变化过程中从来不会遇到例如价值、收益、边缘生产率、最大人口值一类的对象。那些都是抽象的概念，社会科学在运用它们的时候可以更接近精密或自然科学，但是方式大不相同；因为在这一方面，人类学与人文科学的联系其实更为紧密。人类学的目标是成为一门符号科学，它毅然决然地置身于含义的层次。对于人类学来说，这是它与语言学保持紧密接触的一条额外理由（其他众多理由不计）。对于本身就是一种社会现象的语言来说，同样要避免把语言的客观基础即语音方面同它的表意功能即意义割裂开来[9]。

2. 整体性

人类学的第二个雄心是追求整体性。它把社会生活视为各方面有机地联系起来的一个系统。它乐于承认，只有采取社会心理学家、法学家、经济学家和政治学家的那种把一个整体掰开揉碎的做法，才能加深对一些现象的了解。而且，它对于运用模型的方法所怀有的兴趣之大（并且在例如亲属关系等一些领域试着运用），使得它不会不认可那些个别模型的合法性。

不过，人类学家在致力于建造模型的时候，他念念不忘的是如何揭示社会生活的各类表现的某种共通形式。无论是马歇尔·莫斯提出的整体社会现象的概念，还是过去几年里，在盎格鲁-萨克逊国
400 家的人类学中扮演了众所周知的重要角色的“形态”的概念，两者的背后都有这种倾向。

3. 含义

人类学研究的第三个特色比另外两个更难定义，也无疑更为重要。我们过于习惯于用负面特征来区别民族学家关心的社会类型，所以很难发现民族学家是出于正面的理由才对它们有所偏爱的。我们愿意承认，人类学的领域（那些讲座的名称也可以证明这一点）是那些未开化的、没有文字的、机械化之前的或者非机械化的社会类型。可是，这些修饰语掩盖着一个正面现实：在甚至比其他社会更重要的程度上，此类社会是建立在个人关系、具体的个别人之间的关系的基础之上的。证明这一点必须得花费较长篇幅；但我们姑且不去深究细节，这里只需着重指出下面一点就够了，即那些（通过运用另一条负面标准而）被叫作“原始的”社会，其不大的规模通常允许上述关系存在，即使在此类社会幅员过大或极为分散的情形下，在彼此最为疏远的个人之间，这种关系也建立在最直接的关系的基础上；亲属关系通常提供了可以显示这种关系的模型。关于这种扩展情形，拉德克利夫-布朗举出过今日已成为经典的澳大利亚的例子。

九 判断真实性的标准

在这一方面，现代社会反倒应当用否定性词语做出界定了。我们与他人之间的关系已经不再——偶然和零星的情形除外——建立在整体性经验的基础之上了，即那种一个主体对另一个主体的切实的把握。在很大程度上，这种关系现在来自于借助书面文献进行的间接的重构活动。我们跟往昔的联系，不再通过口头传统——那将 401
意味着与讲故事者、教士、圣贤和熟人等他人的亲自接触——而需依赖图书馆里成堆的书籍，评论界通过这些书籍——费尽九牛二虎

之力——努力再现作者的本来面目。当今时代，我们借助各种各样的媒介——书面文件或行政机构——跟我们的同代人沟通，这些媒介无疑扩大了我们的接触范围，同时却把“不真实”的特点赋予此类接触。这种特点早已成为公民和权力机构之间的关系的标志。

我的意思并不是说，我们已经陷入了两难境地而不能自拔，或消极地规定文字的发明所引起的巨大革命的意义。可是，我们必须意识到，文字在给人类带来广泛的好处的同时，也剥夺了人类的某种根本性的东西[10]。不可思议的是，对于间接沟通形式（书籍、照片、报纸、无线电广播等）的扩展所造成的个人自主性的丧失，一些国际组织至今仍缺乏正确的估计，特别是联合国教科文组织。不过，这一评价却名列最现代化的一门社会科学的理论家的首要考虑当中，那就是沟通科学。维纳的《控制论》里的下面这段话可见这一点：“毫不奇怪，较大的社团……所包容的信息比较小的社团要少得多，更别说一切社团所赖以建立的人类成分了。”[11]如果从社会科学更熟悉的一个领域来看，赞同按政党提名者和赞同按选区提名者之间的争论——法国选举政治学所熟悉的话题——便隐约地把沟通科学可能有助于阐明的这一信息的丧失凸显出来了。对于群体来说，信息的丧失是抽象价值取代选举人及其代表之间的个人契约所造成的。

402 当然，现代社会并非完全“靠不住”。如果仔细考虑一下那些写入人类学调查中的观点，反而会看到人类学对现代社会的兴趣越来越浓厚，同时竭力从中识别和找出一些**真实的层次**。这样一来，当民族学家研究一个村落、一个企业或大城市里的一个街区（即盎格鲁-萨克逊国家所说的 neighbourhood）的时候，他便感到回到了一个熟悉的领域，因为那里人人都彼此熟识，或者大多彼此熟识。同样，如果人口学家在一个现代社会里辨认出规模与原始社会相仿

的“孤立族群”[12]，他们便帮了人类学家的忙，因为这使他们又发现了一个新课题。在这方面，联合国教科文组织在法国主持的社团调查很能说明问题。调查者（其中有些受过人类学训练）在一个有500个居民的村庄里有驾轻就熟之感，因为这样的研究不需要对传统方法做出任何改变；然而，他们在一个中等规模的城镇里却感到遇上了难以减轻的困难。为什么呢？因为30 000人组成的社会不可能跟500人的一样。在前一种情况下，主要的沟通活动不是在个人之间建立起来的，或者说不以人与人之间的沟通类型作为依据。“发送者”与“接收者”（借用沟通理论的术语）之间的社会现实躲到了复杂的“代码”和“中继站”[13]背后，失踪了。

有朝一日，人们也许会承认：人类学对于社会科学的最大贡献在于（而且是无意识地）提出了社会的两种生存样态之间的根本区别：一种生活方式从一开始就被视为传统的和古风的，而且首先属于“真实的”社会；另一种是晚近出现的生存方式，其中并非全无
第一种方式，但是在第二种方式里，一些不完全靠得住或真实性不 403
彻底的群体被编入了一个有“不真实”之嫌的更大的系统当中。

这个区分可以解释人类学为什么对那些存活于或出现于现代社会里的“真实的”关系类型越来越感兴趣，而且为这种兴趣提供了根据。与此同时，它也表明人类学的探索受到了局限。这是因为，大致说来，一个美拉尼西亚部落跟一个法国村庄固然是属于同一范畴的社会实体，但是当我们超出这个范围，转入较大的单位的时候，这一点就不再是正确的了。那些提倡研究“民族性”的人的错误便在于此，如果他们希望仅仅作为人类学家而工作的话。因为，如果无意识地混淆了不可更改的社会生活的形式，那么只能得到两种结果：要么袒护最糟糕的偏见，要么充实最空洞的抽象观念。

十 人类学研究的组织

因此，读者可以隐约看出，人类学目前处于一个奇怪的学科十字路口。若用一种通用语言说明性质殊异的社会经验，就需要客观性。为了解决这个问题，人类学开始向数学和符号逻辑寻求帮助。我们目前使用的语汇来自我们自己的社会范畴，但用来描述那些极为不同的社会学经验实际上是不敷使用的。我们必须求助于象征，就像物理学家打算找出光的波动理论与粒子理论之间的共同点时所做的那样。在老百姓的语言里，这两种观念是相互矛盾的，可是，由于它们在科学上同为“真实的”，所以我们必须使用一个新型的符号体系，方能从一种观念转入另一种观念[14]。

404 其次，作为一门“符号”科学，人类学有两条理由转向语言学：首先，只有具备语言知识才能够闯入一个不同于观察者本人的逻辑范畴和道德观念的体系；而且，跟其他任何一门科学相比，语言学能够更好地告诉我们，使用什么样的手段才能从观察本身无含义的成分转入观察一个语义系统，并且指明后者是如何利用前者建立起来的——这也许首先是个语言问题，然而也是一个紧跟在语言之后，并且透过语言涉及整个文化的问题。

再次，人类学由于对不同类型的社会现象的相互关系十分敏感，所以主张对这些关系的经济、法律、政治、道德、审美和宗教等各个方面合起来加以考虑。因此，它十分关注其他社会科学的发展，特别是那些跟它一样有全局性考虑的学科，即人文地理学、社会经济历史和社会学。

最后，人类学所主要关心的那些社会生活的形式（所谓原始社会只是其中最容易识别和实践得最彻底的例子）的真实性全凭人与

人之间的具体关系的幅度和丰富性来确定。因此，从这个角度来看，人类学感到跟它接触最紧密的是普通心理学和社会心理学。

我们绝不是打算利用所有这些要求所需的大量知识把学生压垮。但至少，意识到上述复杂性将会引起一组实际后果。

（1）人类学已经成为一门多样性和技术性极强的学科，所以无法建议课程仅限于一年。一般称为“人类学导论”的课程（或诸如此类的名称）通常只有关于氏族组织、多偶制婚姻和图腾现象的泛
泛之谈。幻想这些肤浅的概念能够为年轻人担当他们未来的角 405
色——传教士、行政人员、外交官、军人等——提供某种训练则更危险，因为这些人必将生活在跟他们本身极为不同的民众当中。一本《人类学导论》无法造就一位人类学家，哪怕是业余爱好者，这就像一本《物理学导论》根本不够造就一位物理学家，哪怕是一位物理学家的助手那样。

人类学家在这方面负有重大责任。在遭到长期忽视和鄙视之后，一旦有人为了完善某种技术性训练而要求他们教授一点人类学的皮毛知识，他们往往会深感不胜荣幸之至。应当最坚定地抵制这种诱惑。问题固然不是把每个人都变为人类学家，特别是在刚才说到的那种情况之后。可是，如果一位医生、一位法学家或者一位传教士必须获得一些人类学概念的话，那么应当着眼于一套技术性很强、十分深入的训练，并且限于人类学研究当中的几个跟他们的专业实践和世界上他们待命前往的地区直接相关的方面。

（2）总之，无论设想几门课程，一年时间绝对不可能培养出人类学家。一套要求学生投入其全部时间的完整教育，看来最少也得三年，就取得某些专业资格而言，这个最低限度还应延长到四至五年。因此，在所有大学里，看来有必要不再只把人类学当成一门补充科目，就像通常所见的那样（尤其在法国）。专门为人类学设置

的完整学业应可颁发人类学文凭，直至最高的大学学位。

（3）人类学名下所统辖的内容十分复杂，不能不要求设置一个特殊的专业。一般性的训练自然还是有的，任何人类学者都能够用一个学年的时间获得；同时可让学生对今后的专业化工作做出持之
406 有故的抉择。我们这里不打算提出一份严格的教学大纲，不过，不难想见应有哪些内容：体质、社会和文化人类学纲要；史前史；民族学理论史；普通语言学。

从第二学年开始，应当有不同方面的专业教学：（a）体质人类学，辅以比较解剖学、生物学和生理学；（b）社会人类学，兼修经济社会史、社会心理学和语言学；（c）文化人类学，辅以工艺学、地理学和史前史。

第三学年（也许早在第二学年期间便可开始），这种系统化的专业教学应伴有区域性的专业教学，它除了史前史、考古学和地理学以外，还应当包括对于调查者所选择的地区的至少一种语言的深入训练。

（4）无论普通人类学还是区域人类学都需要广泛的阅读。我们这里想到的与其说是教科书（可以补充面授，但从来不能取而代之）或者理论著作（并不是非得在最末学年之前接触不可），倒不如说是专题论著，即那些可使学生重温现场经验，并且能够让他们积累起大量知识的著作，只有这种书籍才能提供必需的智能方面的修养，并使他们避免做出匆忙的和简单化的概括。

所以，在整个学习期间，课堂教学和实习课必然从每年数千页的必读材料中得到补充；掌握阅读进度可以通过各种教学手段（书面归纳、口头报告等），细节此处无法详细陈说。这样做意味着：（a）每个人类学研究所或学校必须有一个拥有相当藏书量的图书馆，许多书籍应备有两到三本；（b）在目前情况下，学生一开始就必须

充分掌握至少一门在近年出版的人类学著作里使用得最多的外语。

在这方面，是否推荐一项大举翻译的政策，我们确实感到踌 407
躇。人类学的技术性词汇目前处于极为混乱的状况。每位作者都倾向于使用自己的一套术语，关键性术语的意义也尚未得到澄清。因此，几乎可以断言，一个没有用本国语言出版过大批人类学著作的国家，也绝不会拥有一批专业化译者，这些人的本领在于能够保持术语的准确意义和外国作者的思想的微妙之处。这方面，我们不可把联合国教科文组织催得太紧，逼它实施编写国际科学词汇的计划；这个计划一旦实现，人们也许反倒不那么较真了。

最后，我们希望教育机构能够运用诸如幻灯片、纪录影片、语言或音乐录音等传播手段。最近出现的各种各样的创造，特别是世界人类学和民族学联盟的前一届大会（维也纳，1952）决定建立的国际民族志纪录影片中心，这是预示着未来发展的一个吉兆。

（5）如果上述三年理论训练完成之后，接下去能有一年甚至两年的实习，那将会很有用处。至少对于那些将以人类学为职业者（教学或者研究）会有益处。不过，说实话，这又引出了几个极为复杂的问题。

十一　教学与研究

1. 教师的培养

让我们首先考察一下未来的人类学教师的情况。无论跟从事教学所必须具备的大学职称有关的条件如何（通常要求博士学位，或者同等水平的业绩），任何人如果没有实地完成过一项重要的研究，
便不应自认为能够从事人类学教学。我们下文将拿出理论证明，说 408
明为什么应当有这种显得过高的要求。应当一劳永逸地消除那种错

觉，似乎只要手中有一套《金枝》①（往往是缩写本）或者别的什么刊物——其内在价值姑且不论——就可以在卧室里关门传授人类学了。如果有人以那些从未涉足实地的科学家为例，反对这条成规（“愿上帝保佑我免遭此苦！”弗雷泽爵士不就是这样回答向他提出这一问题的人吗?），我们倒想指出，例如列维-布留尔便从未执教任何人类学或带有类似标签的大学讲座（他在世时法国尚无此类讲座），他执教的是一个哲学讲座。纯理论家将来完全有可能担纲例如宗教史、比较社会学或其他与人类学相邻的学科讲座。然而，人类学的讲座应当保留给见证者。这一立场没有丝毫唐突之处，事实上（如果不是永远名正言顺的话），在人类学已经取得了一定进步的国家里都可以见到这种做法。

2. 研究人员的培养

说到人类学这一职业的未来成员，也就是研究人员[15]，问题变得更加微妙。要求人家在尚未取得从事研究所需的大学资格以前就已经做过研究工作，这里头是否存在着一种恶性循环？在这个问题上，我们正好可以不无益处地跟以上几页所述联系起来考虑，以便尽量澄清人类学所处的十分特殊的局面。

作为人类学的特点和主要长处，我们在上文中描述了一个事实：人类学寻求从所有的社会生活形式里提取我们所说的真实性层
409 面，即要么是完整的社会（在所谓“原始”社会里最为常见），要么是社会活动的方式（甚至在现代社会，或者说“文明”社会内部也可以找出来），不过后者却在任何情形下都需按照某种特殊的心理学密度得到规定，而且人与人之间的关系和社会联系的体系合为

① 英国社会人类学家詹姆斯·G·弗雷泽的著作（1922），已成为涵盖民俗学、宗教、巫术等民族学领域的一部经典作品。——译者注

一个整体。这一区别性特征立刻引起一个后果：那些社会生活的形式只从外部是根本无法了解的。为了把握它们，调查者必须成功地再造能够表明其特点的一种综合，换句话说，调查者不可满足于把这些形式解析为成分便罢手，而应当以一种个人经验的方式——调查者本人的——从整体上对待这些形式。

由此可见，人类学家之所以需要田野经验是出于一条十分深刻的理由，这条理由植根于这一学科本身的性质及其研究对象的区别性特征。对于人类学家来说，这条理由既非职业目的，也不是自身文化的完结，何况也不是一场技术学习。它代表着人类学家本身的学养的一个关键时刻，在此之前，他仅仅具备零碎片断的知识，从来不能形成一个整体；而只有在此之后，这些知识才“团成了”一个有机的整体，并且突然间获得了一种此前付诸阙如的含义。这种局面跟主导着心理分析学的局面有很多相似之处：从事分析的职业要求某种专门的和无法替代的经验，也就是分析活动本身。因此，所有的规定都要求未来的分析家本人必须被分析。这已经是当今一条得到普遍承认的原理。对于人类学家来说，实地躬亲便相当于这种独特的经验。跟心理分析一样，经验可能成功，也可能失败，而且成败之间，没有任何检查或者会考能够提供裁定手段。只有富有经验的同行——通过著述证明他们本人已经成功地越过了这一鸿
沟——才能决定人类学的从业候选人是否以及在何地完成了这场内 410
在革命，真正地脱胎换骨了。

以上思考引起几个直接的后果。

十二　人类学博物馆的作用

从事人类学的职业充满危险，因为它要求跟一个陌生的团体发

生接触——调查者与之打交道的环境因其内部构造和在世界上的地位而特别不稳定和脆弱。从事这一职业，首先要求某种初步的资格，而这种资格只有在实地才能取得。

其次，这种理论上矛盾的情形恰好跟另外两种情形十分类似。一种就是我们刚才看到的心理分析，另一种即一般的医学教学，院外医生制和住院医生制正是通过诊断的实践本身提供诊断方面的训练的。

再次，上面提到的两种方式表明，学生只有通过与一位老师的个人接触才能获得成功；这种接触必须相当密切，时间相当长，才能将一个无法逃避的主观任意性因素带入学习的全过程，即医学上的“主任医师”、心理分析中的“调控”分析师。主观任意性的这些因素可用各种各样的办法加以限制，这里无法一一列举。然而，若打算把此类因素从人类学研究里彻底清除，我们还看不出如何才能够做到。人类学同样需要较年长的专业人员在培养年轻的研究人员时担当一些个人责任。密切接触一位经历过心理变化的人，既是促使学生完成同一变化的手段，同时对于老师来说，也有助于验证自己的徒弟是否已经发生这种变化，以及变化何时发生。

411 现在，让我们琢磨一下，有哪些实用的手段能够保证那些明日的研究员取得“调控下的”田野经验。这样的手段似乎有三种：

1. 实习课

我们所想到的实习课是在高年级教师或助教的指导下进行的。这种办法仅具近似值。我们并不想建议新院校或缺乏适当制度的国家不要这样做，但是必须强调它的临时性。作为一种教学辅助，实习课始终带有一种倾向：要么是做起来苦不堪言，要么仅仅为人提供借口。在一个村庄或者企业里耗费区区三个星期无法带来标志着人类学训练中的决定性转折的心理革命，连一个影子也不能提供给

学生。实际上，这种匆匆结束的实习课有时反倒有害无益，因为它们只能提供一些最肤浅的调查方法，因此往往等于一种反训练。无论童子军运动对青少年有多少益处，我们也不应把高等教育中的专业训练混同于引导性游戏，即使是高级形式的游戏也罢。

2. 校外培训

我们于是可以预见，会有一些在研究所、机构或院校举行的为时较长的校外培训。这些单位虽然没有具备什么人类学特色，但是它们可以在人与人的关系和总的情境方面起作用——这正是我们所认为的人类学的首选领域，例如，市政管理、社会服务、职业指导中心等。与前一种办法相比，这种办法的巨大优越性在于用不着求助于模拟性质的经验。缺点在于把学生置于一些经理人员的控制和责任之下，这些人却很可能根本没有受过人类学的训练，也就是说，他们无法指明日常经验所蕴含的理论意义。所以，这种办法多 412
少是一种未来的办法；只有等到人类学训练被承认具有普遍价值之日，以及人类学家在这些机构中占有相当比例的时候，这种办法的价值才会显现出来。

3. 人类学博物馆

我们在本文开头提到过，人类学博物馆的作用有如田野工作的延伸。确实如此：与物品的接触；博物馆工作者在清扫、擦拭、维护等各种频繁的分内琐事中养成的谦卑态度；各种收藏品的分类、鉴定和分析工作培养起来的对于具体而微的事物的高度敏感；由于一些工具需要学会使用方能了解而间接地建立起来的与土著居民的沟通，而且这些工具自有其纹理、形态，乃至气味，成千上万次的感知使人不知不觉地对于遥远的生活和活动的形式有所意识；还有，尊重人类禀赋的多种多样的表现——那些看上去毫无意义的物品反复考验着他的趣味和聪明才智，不可能不使他心怀这种尊重。

所以，这一切构成的丰富而深厚的经验是不容轻视的。

以上看法可以说明，为什么巴黎大学的民族学研究所对热情好客的人类博物馆那么重视；它也可以解释，为什么美国方面提交的报告建议，正如已经在美国越来越作为一种正规做法得到普及那样，每个人类学系均应在大学之内设有一个规模适中的博物馆。不过，显而易见，这方面似乎还可以做得更好一些。

在一个相当长的时期内，人类学博物馆是按照其他同类机构的样子设计的，即一组存放展品的陈列室：一些毫无生气的物品和文献仿佛是化石般地摆放在玻璃展柜里，完全与生产它们的社会隔
413 离，两者之间的唯一联系便是不时派往发掘现场去的那些差事，为的是搜集馆藏品，即参观者既陌生也无从了解的那些生活方式的哑巴见证。

可是，作为一门科学，人类学的发展以及现代世界的变化双倍地促使这种观念发生改变。前文已经指出，人类学逐渐意识到了自己的真正的研究对象，即人类社会的若干生存样态；在那些明显不同于观察者本人的社会中，此类样态也许比较容易辨认，区分也更为便捷，不过在观察者自己的社会里也并不少见。随着人类学对于对象的思考逐步加深并且完善它的方法，它就会——正如盎格鲁-萨克逊人所说的那样——愈来愈有回家（going back home）的感觉。尽管人类学涉及辨别起来颇为费力的多种多样的形式，可是如果把这种倾向当成美国人类学的一个特点，那却是一个错误。联合国教科文组织在法国和印度从事的社区研究始终是在巴黎的人类博物馆和加尔各答人类学博物馆的指导下进行的。民间艺术与传统博物馆的侧旁就是法国民族志实验室，人类博物馆则荫庇着社会民族志实验室，这个实验室虽有此名称和地点，却并不研究美拉尼西亚或非洲的社会学，而是为大巴黎地区的社会学而设。然而，在所有

这些情形下，都不能仅仅把搜集物品作为自己的任务，同样而且尤其重要的是，了解什么是人，较之把晾干了的遗存物像植物志那样分类归档，描述和分析观察者亲与其事的生存形式要远为重要。

体质人类学也表现出同样的趋势。它已经不像过去那样仅仅满足于收集测定结果和骨头碎片，而是在活生生的人身上研究跟人种有关的现象，它对骨骼和软组织同等重视；跟纯解剖学结构相比， 414
它对生理活动的重视有过之而无不及。所以，它特别关注人类的所有表现的实际分化过程，而不限于从极易与观察者本人区别开来的类型当中采集它们的——在字面和譬喻的双重意义上——骨殖化了的结果。

另一方面，西方文明的扩张，沟通手段的发达，以及作为现代世界的标志的频繁迁徙，这一切都将人类置于不断的运动当中。实际上，当今世界上已经没有自绝于外的孤立文化了。研究其中任何一种文化（例外者实属寥寥），哪怕是其中几种产物，已经无须跨越半个地球和冒充探险家了。像纽约、伦敦、加尔各答和墨尔本这样的大城市，本地居民里就有极为多样的文化的代表。这种情况语言学家十分熟悉：他们惊讶地发现，要研究一些遥远的、有时甚至被认为绝迹了的语言，眼皮底下就有合格的报告人。

以前，人类学博物馆派人外出——这种旅行是单向的——寻找那些反方向旅行的物品。可是，如今人们旅行是全方位的。而且，由于频繁的接触造成清一色的物质文化（这在原始社会却往往体现为消亡），我们可以认为，从某些方面来看，存在着人取代物的趋势。人类学博物馆应当注意这种规模广泛的变化。作为物品的保全之地，它们的使命可以延伸加长，但不应扩大，也不应翻新。可是，如果说弓箭、鼓、颈饰、篮筐、神灵造像等现在愈来愈难以搜集，那么系统地研究语言、信仰、态度和人物反倒更容易找到。仅

就巴黎一地而言，哪些人类群体没有他们的代表呢？东南亚的、黑非洲与白人非洲的、中东的，不一而足；他们或为过客，或为常住居民：家居和小规模的团体兼而有之。

415

十三　理论人类学和应用人类学

不过，从这个观点来看，展现在人类学博物馆（而且很大程度上变成了实验室）面前的不仅是一些可能性[16]，还有一些具有实用意义的全新使命正在呼唤它们。因为，无论整合程度如何，那些边缘性文化的代表能够为民族志学者提供的东西可谓多矣：语言、口头传统、信仰、世界观、对待生物和事物所采取的态度，等等。不过，他们往往同样无法摆脱一些烦人的实际问题，例如孤独、怀乡、失业、对于他们被临时或长期安置的环境缺乏了解——这种安置往往在违背其意愿的情况下做出，至少全然不知等待他们的将是什么。还有谁比民族学家更有资格向处于困境中的这些人施以援手呢？这样做基于两条理由——以上所述的所有观点都凝聚于此。首先，民族学家了解他们来自什么样的环境，实地研究过他们的语言和文化，对他们怀有同情。其次，体现着彼此十分不同的文化的代表之间的“间离效果”同样规定着人类学本身的方法。**人类学家是各门社会科学的天文工作者**，因为他们的任务是从这样一些位形（configurations）当中找出某种意义：在规模和距离方面，它们与毗邻观察者的位形极不相同。因此，把人类学家的作用限制在分析
416 和缩小这些外部距离上是毫无道理的，完全可以让他们（跟其他方面的专家一道）参与研究他们自己的社会内的那些带有同一“间离效果”的特征的现象：此类现象或者涉及群体的某一部分而非整体，或者虽然带有整体特征，但植根于最深层的无意识当中。例

如，卖淫和青少年犯罪的现象便属于前者；对于改变饮食或卫生习惯的抵触便属于后者。

如果人类学在社会科学中的地位能够依照以上所述得到更为恰当的承认，如果它的实际作用能够显示得比目前更加清楚，那么显而易见，许多事关重大的问题便有望得到解决：

（1）从实际的观点来看，一项目前极不全面地履行的社会功能可以获得保障。关于这一点，只要设想一下波多黎各移民给纽约市带来的问题，以及北非移民给巴黎市带来的问题就行了：毫无整体性政策可循，经常由不胜任的行政部门徒劳无益地互相踢皮球。

（2）人类学将获得新的就业前景。我们尚未考虑这个问题，但解决办法显然包含在上面所做的阐述当中。为了给出一个恰当的答案，仅靠重提以下显而易见的事实是不够的：任何一个人——殖民地官员、军人、传教士、外交官等——只要他在生活中将接触来自迥然不同的社会的人，均应接受某种人类学方面的培训，如果不是普通人类学，至少是带针对性的培训。我们还应当认识到以下几点：由于世界人口的这种日益增强的流动性的影响，现代社会的某些基本功能不是没有实现，就是未能充分实现；由此造成一些有时十分严重的困境，进而导致误解和偏见；人类学是当前唯一一门具有社会“间离效果”的学科；它拥有一部巨大的理论和实践的机 417
器，使它能够培养出实用的人才；更重要的是，它随时可以参与承担一些其实必须受到人类关注的任务[17]。

（3）最后，就这项研究的更为狭义的方面而言，可以看出为什么在专门培养人类学家的问题上，把人类学博物馆扩大为实验室，用来专门研究那些最难以缩减的社会现象——或借用数学家的语言，那些社会关系的“极限”形式——是最适当的解决办法。因为，如同医学教学所采用的办法一样，这种新型实验室可使最末年

度的学业以住院医生制或非住院医生制的形式，在身兼诊所主任医师的教授的指导下完成。学业的理论和实践两方面可从这一职业所展现的全新使命当中证明价值并找到依据。在我们这个病态和充满焦虑的世界里，假如人类学不全力以赴地阐明它是做什么用的，那么，很可惜，人类学要求得到承认的努力将是徒劳的，尽管它的理论探索本应足以使它安享其成。

注释

[1] 本文曾以同一题目发表于联合国教科文组织编辑的《高等教育中的社会科学》（巴黎，1954）。此次发表获教科文组织同意并略有修改。

[2] *American Anthropologist*, vol. 53, n° 4, Part I, 1951, pp. 465-489.

[3] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, 1871, vol. I, p. 1.

[4] Sergi, Terminologia e divisione delle Scienze dell'Uomo; i resultati di un'inchiesta internationale, *Rivista di Anthropologia*, t. 35, 1944—1947.

[5] 瓦哈纳克先生指导下的"考古文明国际学院"就是这样提出问题的。

[6] 例如，法国民族志实验室、法国国立艺术和民间传统博物馆就是这样看待这个问题的。

[7] 我们想提醒读者，这里指的是最早发表本文的那部文集，并非读者眼前的这本书。

[8] N. Bohr, Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, vol. 143, 1939。

[9] 这几行文字刚刚写就，我们就看到了出自一位当代哲学家笔下的相似观点。让-保罗·萨特在批评了一种过时了的社会学之后，又补充道："……这种批评的对象却不包括研究原始民族的社会学。人们研究那种社会里的名副其实的表意集合体。"（*Les Temps modernes*, 8ᵉ année, n° 84-85, oct.-nov. 1952, p. 729, Note 1）

[10] 关于这个观点，可参阅列维-斯特劳斯：《忧郁的热带》第 28 章。

[11] 第188～189页。总的说来，这本书从第181页至189页值得全部写入联合国教科文组织的宪章。（原著这段话直接引自英文。——译者注）

[12] 见 J. Sutter et L. Tabah，les Notions d'Isolat et de Population minimum，*Population*，vol. 6，n° 3，Paris，1951。

[13] 关于这个课题，参阅 N. Wiener，*The Human Use of Human Beings*，Boston，1950。

[14] 读者若有兴趣深入了解社会科学与自然科学之间的这种出人预料的相似性，可以参阅 P. Auger 的出色著作：*L'Homme microscopique*，Paris，1952。

[15] 关于这方面的问题，读者可能会有较大兴趣参阅《美国人类学家》杂志的一份专刊："专业人类学家的培训"研讨会（*American Anthroplogist*，vol. 54，n° 3，1952）。在那次会议上，我们在这里考察的问题是从北美的角度进行讨论的。

[16] 关于这一方面，不妨提出，自1937年以来，一直庇寓着人类博物馆的那幢建筑倾其2/3的面积于试验室工作，只把1/3的面积用于展览。有了这种当年实属革命性的观念，才有了博物馆活动跟教学活动的紧密结合，人类博物馆和民族学研究所同栖于一幢建筑之内便是明证，上文已经提到。

[17] 这几条建议经常受到批评，因为它们有把人类学变成社会秩序的附庸之虞。即使确有这种危险，我仍然觉得最好的办法是对它采取回避态度。因为，人类学家的参与至少有助于了解事实，而真理自有其威力。我希望读者不会误解上述几页所说。我本人对应用人类学并无任何兴趣，并且怀疑它的科学价值究竟有多大。但是，批评它的原理的人应当切记，《资本论》第一册便是部分地根据英国工厂视察员的报告写成的，马克思在序言中对他们表示非比寻常的赞许："如果我国各邦政府和议会像英国那样，定期指派委员会去调查经济状况，如果这些委员会像英国那样，有全权去揭发真相，如果为此能够找到像英国工厂视察员、编写《公共卫生》报告的英国医生、调查女工童工受剥削的情况以及居住和营养条件等等的英国调查委员那样内行、公正、坚决的人们，那么，我国的情况就会使我们大吃一惊。柏修斯需要一顶隐身帽来追捕妖

怪。我们却用隐身帽紧紧遮住眼睛和耳朵，以便有可能否认妖怪的存在。（出处同前，法文译者 J. Roy，Editions socials，Paris，1950，p. 19）显而易见，马克思并未想责备当时的应用人类学家在为既存秩序服务。不过，从他们所揭示的现象来看，即使它们确实在为既存秩序服务，那又有什么关系呢？（写于 1957 年的脚注）

参考文献

ADAM, L.:

1931-Das Problem der Asiatisch-Altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Geschichte Asiens*, vol. 5.

1936-Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels, *Man*, vol. 36, n° 3.

1939-Compte rendu de C. Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, *Man*, vol. 39, n° 60.

ALBISETTI, Padre C.:

1948-Estudos complementares sôbre os Bororos orientais, *Contribuções missionarias*, *publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia* (Rio de Janeiro), n° 2—3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D':

1952-*On Growth and Form*, Cambridge, Mass, n. éd., 2 vol.

AUGER, P.:

1952-*L'Homme microscopique*, Paris.

BALANDIER, G.:

1956-Grandeur et servitude de l'ethnologie, *Cahiers du Sud*, 43e année, n° 337.

BALDUS, H.:

1944-1946 Os Tapirapé, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo.

BASTIDE, R.:

1956-Lévi-Strauss ou l'ethnographe "à la recherche du temps perdu", *Présence africaine*, avril-mai.

BATESON, G.:

1936-*Naven*, Cambridge.

BENEDICT, P. K.:

1942-Tibetan and Chinese Kinship Terms, *Harvard Journ. of Asiatic Studies*, 6.

1943-Studies in Thai Kinship Terminology, *Journ. Amer. Oriental Soc.*, 63.

BENEDICT, R.:

1934-*a*) *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.

1934-*b*) Zuni Mythology, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropology*, no. 21, New York, 2 vol.

1943-Franz Boas as an Ethnologist, *in*: *Franz Boas*, 1858—1942, *Mem. of the Anthropol. Amer. Assoc.*, n°61.

BENVENISTE, E.:

1939-Nature du Signe linguistique, *Acta Linguistica*, I, 1.

BERNDT, R. M.:

1951-*Kunapipi*, Melbourne.

1955 - "Murngin" (Wulamba) Social Organization, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 57.

BERNOT, L. et BLANCARD, R.:

1953-*Nouville, un village français*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. 57, Paris.

BIDNEY, D.:

1950-Review of L. A. White, The Science of Culture, *American Anthropol.*, n. s., vol. 52, 4, Part. I.

1953-*Theoretical Anthropology*, New York, Columbia U. P.

BOAS, F.:

1895-*The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington.

1898-Introduction to: Teit, J., Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia, *Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.*, vol. 6.

1911 -Ed., Handbook of American Indian Languages, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 40 (1908), part. I.

1920-The Methods of Ethnology, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 22.

1924-Evolution or Diffusion? *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 26.

1927- *Primitive Art*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, série B, vol. 8, Oslo.

1930-*a*) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, Columbia Univ. Contrib. to Anthropol., no. 10, New York, 2 vol.

1930-*b*) Some Problems of Methodology in The Social Sciences, *in*: *The New Social Science*, Chicago.

1936-History and Science in Anthropology: a Reply, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 38.

1940-The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896),

in: *Race*, *Language and Culture*, New York.

BOHR, N.:

1939-Natural Philosophy and Human Culture, *Nature*, vol. 143.

BONAPARTE, M.:

1945-Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, *in*: *The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. I, New York.

BRAND, C. S.:

1948-On Joking Relationships, *American Anthropologist*, n. s., vol. 50.

BRICE PARAIN:

1956-Les Sorciers, *le Monde nouveau*, mai.

BRUNSCHVICG, L.:

1927-*Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 2 vol., Paris.

BUNZEL, R. L.:

1930-Introduction to Zuni Ceremonialism, *Bureau of Amer. Ethnology*, *47th Annual Report*, Washington.

CANNON, W. B.:

1942- "Voodoo" Death, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.

COLBACCHINI, Padre A. A.:

1925-*I Bororos Orientali*, Turin.

1942- (COLBACCHINI, P. A. A. et ALBISETTI, P. C.) *Os Bororos orientais*, São Paulo.

COOK, W. A.:

1908-The Bororo Indians of Matto Grosso, *Smithsonian Miscellaneous Coll.*, vol. 50, Washington.

COOPER, J. M.:

1940-The South American Marginal Cultures, *Proc. of the 8th Amer. Sci-*

entific Congress, Washington.

CREEL, H. G.:

1935-On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, *Monumenta Serica*, vol. I, fasc. I.

1936-Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, *Revue des Arts asiatiques*, 10.

CUSHING, F. H.:

1883-Zuni Fetiches, *Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report*, Washington (1880—1881).

1896-Outlines of Zuni Creation Myths, *Bureau of American Ethnology*, 13*th Annual Report*.

1920-Zuni Breadstuffs, *Indian Notes and Monographs*, *Museum of the American Indian*, *Heyes Foundation*, 8.

DAHLBERG, G.:

1948-*Mathematical Methods for Population Genetics*, London-New York.

DAVIS, K.:

1935- (DAVIS, K. and WARNER, W. L.) Structural Analysis of Kinship, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.

1941-Intermarriage in Caste Societies, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 43

1947-The Development of the City in Society; 1st Conference on Long Term Social Trends, *Social Science Research Council*.

DELCOURT, M.:

1944-*Œdipe ou la Légende du Conquérant*, Liège.

DOBRIZHOFFER, M.:

1822-*An Account of the Abipones*, Transl. from the Latin, 3 vol., London.

DORSEY, G. A.:

1906-*The Pawnee：Mythology*，p. I，Washington.

DUMÉZIL，G.：

1948-*Loki*，Paris.

1949-*L'Héritage indo-européen à Rome*，Paris.

DURKHEIM，E.：

1901-1902-（E. DURKHEIM et M. MAUSS），De quelques formes primitives de classification，*Année sociologique*，6.

1912-*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*，Paris.

EGGAN，F.：

1937-*a*）Historical Changes in the Choctaw Kinship System，*Amer. Anthropologist*，n. s.，vol. 39.

1937-*b*）ed.，*Social Anthropology of North American Tribes*，Chicago.

1950-*Social Organization of the Western Pueblos*，Chicago.

ELWIN，V.：

1947-*The Muria and their Ghotul*，Oxford.

ENGELS，F.：

1954-*L'Origine de la famille，de la propriété privée et de l'État*，trad. Stern，Paris，Éditions Sociales.

EVANS-PRITCHARD，E. E.：

1939-Nuer Time Reckoning，*Africa*，12.

1940-*a*）*The Nuer*，Oxford.

1940-*b*）（M. FORTES and E. EVANS-PRITCHARD）*African Political Systems*，Oxford.

1951-*Social Anthropology*，Glencoe，Ill.

FARNSWORTH，W. O.：

1913-*Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*，New York.

FEBVRE，L.：

1946-*Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, 2e éd., Paris.

FIELD, H.:

1942- (FIELD, H. and PROSTOV, E.) Results of Soviet Investigation in Siberia, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.

FIRTH, R.:

1936-*We, The Tikopia*, London-New York.

1946-*Malay Fishermen*, London.

1951-*Elements of Social Organization*, London.

FLETCHER, A. C.:

1904-The Hako: A Pawnee Ceremony, *Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report*, Washington (1900—1901).

FORD, C. S.:

1951- (FORD, C. S. and BEACH, F. A.) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.

FORD, J. A.:

1955-The Puzzle of Poverty Point, *Natural History*, vol. 64, n° 9.

FORDE, D.:

1941-Marriage and the Family among the Yako, *Monographs in Social Anthropology*, n° 5, London.

1950-*a*) Double-Descent among the Yako, *in* 1950 *b*).

1950-*b*) (RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.

FORTES, M.:

1940-cf. EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940 *b*).

1949-Ed., *Social Structure*, Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.

FORTUNE, R. F.:

1932-*The Sorcerers of Dobu*, New York.

1939-Arapesh Warfare, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 41.

FRIČ V.:

1906- (FRIČ, V. and RADIN, P.) Contributions to the Study of the Bororo Indians, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 36.

GAUTIER, L.:

1890-*La Chevalerie*, Paris.

GEISE, N. J. C.:

1952-*Badujs en Moslims*, Leiden.

GIFFORD, E. W.:

1916-Miwok Moieties, *Univ. of Calif. Public*, in *Amer. Archaeol. and Ethnol.*, vol. 12, n° 4.

1929-Tonga Society, *B. P. Bishop Museum Bull.*, 61.

GOLDSTEIN, K.:

1951-*La Structure de l'organisme*, Paris. (*Der Aufbau des Organismus*, traduction française.)

GOUGH, E. K.:

1955-Female Initiation Rites on the Malabar Coast, *Journ. of the Roy. Anthropol. Ist.*, vol. 85.

GRANAI, G.:

Cf. HAUDRICOURT.

GRIAULE, M.:

1938-*Masques Dogons*, Trav. et Mém. Institut d'ethnologie, 33.

1947-Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, *Psyché*, vol. 2.

GUMMERE, F. B.:

1901-The Sister's Son, *in*: *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, London.

GURVITCH, G.:

1955-*a*) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, P. U. F., Paris.

1955-*b*) Le Concept de structure sociale, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, n. s., 2e année.

HALLE, M.:

Cf. JAKOBSON.

HALPERN, A. M.:

1942-Yuma Kinship Terms, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44.

HARTLAND, S.:

1917-Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, *Mem. Amer. Anthropol. Assoc.*, vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G.:

1955- (HAUDRICOURT, A. G. et GRANAI, G.) Linguistique et Sociologie, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 19, cahier double, n. s., 2e année.

HAUSER, H.:

1903-L'Enseignement des sciences sociales, Paris.

HENRY, J.:

1940-Compte rendu de: Nimendaju, The Apinayé, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 42.

HENTZE, C.:

1936-*Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp.

1937-*Frühchinesische Bronzen*, Antwerp.

HERSKOVITS, M. J.:

1940-*The Economic Life of Primitive People*, New York.

HOCART, A. M.:

1915-Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 17.

1923-The Uterine Nephew, *Man*, vol. 23, n° 4.

1925-The Cousin in Vedic Ritual, *Indian Antiquary*, vol. 54.

1938-*Les Castes*, Paris.

1952-*a*) The Northern States of Fiji, *Occasional Publ.*, n° 2, Royal Anthropol. *Institute*, London.

1952-*b*) *The Life-Giving Myth*, London.

1954-*Social Origins*, London.

HOLM, S.:

1951-Studies towards a Theory of Sociological Transformations, *Studia Norvegica*, n° 7, Oslo.

HOLMER, N. M.:

1947- (HOLMER, N. M. and WASSEN, H.) *Mu-Igala or the Way of Muu, a Medicine Song from the Cuna of Panama*, Göteborg.

HOMANS, G. C.:

1955- (HOMANS, G. C. and SCHNEIDER, D. M.) *Marriage, Authority and Final Causes, a Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois.

HOWARD, G. C.:

1904-*A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago.

HUNTER-WILSON, M.:

1951-Witch Beliefs and Social Structure, *American Journal of Sociology*, 56, 4.

JAKOBSON, R.:

1929-Remarques sur l'évolution phonologique du russe, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 2.

1931-Prinzipien der historischen Phonologie, *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.

1938-Observations sur le classement phonologique des consonnes, *Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences*, Gand.

1941-*Kindersprache, Aphasie und Allgemeine Lautgesetze*, Uppsala.

1948-The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations, *Actes du 6e Congrès international des linguistes*, Paris.

1949-Cf. REICHARD, G. A.

1956- (JAKOBSON, R. and HALLE, M.) *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE:

1952-Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Leiden, n° 10.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE:

1951-*Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leiden.

KARLGREN, B.:

1937-New Studies on Chinese Bronzes, *The Museum, of Far Eastern Antiquities*, Bull. 9, Stockholm.

1941-Huai and Han, *The Museum of Far Eastern Antiquities*, Bull. 13, Stockholm.

KELEMEN, P.:

1943 -*Medieval American Art*, 2 vol., New York.

KOVALEVSKI, M.:

1893-La Famille matriarcale au Caucase, *l'Anthropologie*, vol. 4.

KRIS, E.:

1947-The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, *in*:

Freedom and Experience, *Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L.:

1909-Classificatory Systems of Relationship, *Journ. Roy. Anthrop. Inst.* vol. 39.

1920-Review of Lowie, Primitive Society, *American Anthrop.*, n. s., vol. 22.

1925-Handbook of the Indians of California, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 78, Washington.

1935-History and Science in Anthropology, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.

1938-Basic and Secondary Patterns of Sociat Structure, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68.

1940- (KROEBER, A. L. and RICHARDSON, J.) Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis, *Anthropological Records*, 5, 2, Berkeley.

1941-Salt, Dogs, Tobacco, *Anthropological Records*, vol. 6, Berkeley.

1942-The Societies of Primitive Man, *Biological Symposia*, 8, Lancaster, Pa.

1943-Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology, *The Scientific Monthly*, vol. 56.

1948-*Anthropology*, n. éd., New York.

KROEF, J. VAN DER:

1954-Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 56.

LA VEGA, Garcilasso DE:

1787 -*Histoire des Incas*, 2 vol., trad. franç., Paris.

LAWRENCE, W. E.:

1949-Cf. MURDOCK, 1949 *b*) .

LEACH, E. R.:

1945-Jinghpaw Kinship Terminology, *Journal of the Royal Anthropol. Institute*, vol. 75.

1951-The Structural Implications of Matrilateral Cross Cousin Marriage, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81.

LEE, D. D.:

1941-Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, *The Review of Religion*, May.

LEFORT, C.:

1951-L'Échange et la lutte des hommes, *les Temps modernes*, février.

1952-Sociétés sans histoire et historicité, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 12, 7e année.

LEIRIS, M.:

1948-*Biffures*, *la Règle du jeu*, I, Paris.

1955-*Fourbis*, *la Règle du jeu*, II, Paris.

LEROI-GOURHAN, A.:

1935-L'Art animalier dans les bronzes chinois, *Revue des arts asiatiques*, Paris.

LESTRANGE, M. DE:

1951-Pour une Méthode socio-démographique, *Journal de la Société des africanistes*, t. 21.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1936-Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo, *Journal de la Société des américanistes*. n. s., 28.

1942-Indian Cosmetics, *VVV*, n°1, New York.

1943-The Art of the Northwest Coast, *Gazette des Beaux-Arts*, New

York.

1944-*a*) Reciprocity and Hierarchy, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 46.

1944-*b*) The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, *2*, *7*, n°1.

1945-*a*) On Dual Organization in South America, *America Indigena*, 4, n° 1, Mexico.

1945-*b*) L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie, *Word*, vol. I n° 2.

1947-*a*) French Sociology, *in*: *Twentieth Century Sociology*, ed. by G. Gurvitch and W. E. Moore, New York, 1945. Trad. franç.: *la Sociologie au XXe siècle*, 2 vol., P. U. F., Paris, 1947.

1947-*b*) Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, *Actes du 28e Congrès international des américanistes*, Paris.

1948-*La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société des américanistes, Paris.

1949-*a*) Histoire et ethnologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, n°s 3—4 (cf. chapitre I de ce volume).

1949-*b*) *Les Structures élémentaires de la parenté*, P. U. F., Paris.

1950-Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, *in*: MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*, *loc. cit.*

1951-Language and the Analysis of Social Laws, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 53, n°2 (法语译文见本书第三章).

1952-*a*) Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental, *in*: *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York (见本书第七章).

1952-*b*) *Race et histoire*, Unesco, Paris.

1955-*a*) *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.

1955-*b*) Les Mathématiques de l'Homme, *in*: *Bulletin international des Sciences sociales*, vol. 6, n°4 (reproduit par *Esprit*, 24e année, n°10, 1956).

1956-The Family, *in*: H. L. Shapiro, ed. *Man, Culture and Society*, Oxford Univ. Press.

1957-Le Symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sudaméricaines, *in*: le Symbolisme cosmique des monuments religieux, *Serie Orientale Roma*, vol. 14, Rome, 1957.

1960-Four Winnebago Myths, *in*: *Culture and History. Essays in Honor of Pual Radin*, New York.

LEWIN, K.:

1935-*A Dynamic Theory of Personality*, New York.

LING SHUN-SHENG 凌纯声:

1956-Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas, *Bulletin of the Institute of Ethnology*, *Academic Sinica*. Nankang, Taipei, Taiwan.

LINTON, R.:

1936-*The Study of Man*, New York.

LIVI, L.:

1940-1941-*Trattato di Demografia*, Padua.

1949-Considérations théoriques et pratiques sur le Concept de "Minimum de population", *Population*, 4, Paris.

LOWIE, R. H.:

1913-Societies of the Hidatsa and Mandan Indians, *American Museum of*

Natural History, *Anthropological Papers*, vol. XI.

1915-Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 17.

1916-Plains Indian Age-Societies: Historical and Comparative Summary, *American Museum of Natural History*, *Anthropol. Pap.*, vol. XI.

1919-The Matrilineal Complex, *University of California Public. in American Archaeology and Ethnology*, 16.

1920-*Primitive Society*, New York.

1927-*The Origin of the State*, New York.

1929-*a*) Notes on Hopi Clans, *American Museum of Natural History*, *Anthropol. Pap.*, vol. XXX.

1929-*b*) Hopi Kinship, *Amer. Mus. of Nat. History. Anthrop. Pap.*, vol. XXX.

1929-*c*) *Art. Relationship Terms*, *in*: *Encyclopædia Britannica*, 14th ed..

1935-*The Crow Indians*, New York.

1937-*The History of Ethnological Theory*, New York.

1940-American Culture History, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 42.

1941-A Note on the Northern Gé of Brazil, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 43.

1942-A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on "Social Structure", *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 44, 3.

1948-*a*) *Social Organization*, New York.

1948-*b*) Some Aspects of Political Organization among American Aborigines, *Huxley Memorial Lecture*.

MALINOWSKI, B.:

1922-*Argonauts of the Western Pacific*, London.

1927-*Sex and Repression in Savage Society*, London-New York.

1929 -*The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., London-New York.

1934-Préface à: H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, London.

1935-*a*) *Coral Gardens and their Magic*, 2 vol., London.

1935-*b*) *Art*. Culture, *in*: *The Encyclopœdia of the Social Sciences*, New York.

1937-Culture as a Determinant of Behavior, *in*: *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.

1939-The Present State of Studies in Culture Contact, *Africa*, vol. 12.

MARTIUS, C. F. P. VON:

1867-*Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, Leipzig.

MARX, K.:

1899-*Critique de l'Économie politique*, trad. L. Rémy, Paris.

1948-*Pages choïsies pour une éthique socialiste*, Textes réunis, traduits et annotés..., par Maximilien Rubel, Paris.

1949 -*Le* 18 *Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions sociales, Paris.

1950-1954-*Le Capital*, trad. Roy, Éditions sociales, 5 vol., Paris.

1953 -*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin.

MASON, D. I.:

1952-Synesthesia and Sound Spectra, *Word*, vol. 8, n°I, New York.

MASPERO, H.:

1927-*La Chine antique*, Paris.

MAUSS, M.:

1901-1902-Cf. DURKHEIM.

1904-1905-Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo, *Année sociologique*, Paris.

1924-Essai sur le don, forme archaïque de l'échange, *Année sociol.*, n. s.

1924-1925-Division et proportion des divisions de la sociologie, *Année sociologique*, n. s.

1947 - *Manuel d'ethnographie*, Paris.

1950-*Sociologie et anthropologie*, Paris.

McCARTHY, D.:

1938-*Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney.

MEAD, M.:

1935-*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.

1937-ed.. *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, London-New York.

1949-Character Formation and Diachronic Theory, *in*: *Social Structure*, ed. by M. Fortes, Oxford.

MERLEAU-PONTY, M.:

1955-*Les Aventures de la dialectique*, Paris.

MÉTRAUX, A.:

1946-Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco, *Mem. of the Amer. Folklore Society*, vol. 40, Philadelphia.

1947-Social Organization of the Kaingang and Aweikoma, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 49.

MORGAN, L. H.:

1871-*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*.

MORGENSTERN, O.:

1944-Cf. VON NEUMANN.

MORLEY, A.:

1956-Doctors Save Man "Sung to Death", *Sunday Times*, London, April 22nd, p. 11.

MURDOCK, G. P.:

1949-*a*) *Social Structure*, New York.

1949-*b*) (LAWRENCE, W. E. and MURDOGK, G. P.) Murngin Social Organization, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 51, I.

1957-World Ethnographic Sample, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 59.

MURIE, J. R.:

1916-Pawnee Societies, *Amer. Museum of Nat. Hist.*, *Anthrop. Pap.*, vol. Ⅺ.

NADEL, S. F.:

1946-Shamanism in the Nuba Mountains, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 76.

1947-*The Nuba*, Oxford.

1952-Witchraft in Four African Societies: An Essay in Comparison, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 54, n° 1.

NEUMANN, J. VON:

1944- (NEUMANN, J. VON and MORGENSTERN, O.) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

NIMUENDAJU, C.:

1927- (NIMUENDAJU, C. and LOWIE, R. H.) The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil, *Amer*, *Anthrop.*, n. s., vol. 29.

1939-The Apinayé, *The Catholic Univ. of America. Anthropol. Series*, n°8, Washington.

1942-The šerenté, *Public. of the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund*, vol. 4, Los Angeles.

1946-The Eastern Timbira, *Univ. of California Public. in American Archaeol. and Ethnol.*, vol. 41, Berkeley.

NORDENSKIÖLD, E.:

1938-An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians, ed. by H. Wassen, *Comparative Ethnographical Studies*, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L.:

1955-*A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E.:

1937-Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 39.

1947-Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 49.

PAGET, sir R. A.:

1953 -The Origin of Language..., *Journ. of World History*. 1, 2, Unesco, Paris.

PARSONS, E. C.:

1923-The Origin Myth of Zuni, *Journ. of American Folklore*, vol. 36.

POTTIER, E.:

Histoire d'une Bête, *in: Recueil E. Pottier*, Biblioth. des Écoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142.

POUILLON, J.:

1956-L'œuvre de Claude Lévi-Strauss, *les Temps modernes*, 12e année, n°126, juillet.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE:

1953-A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos xerenté, *Revista de Anthropologia*, vol. I, n° 2, São Paulo.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.:

1924-The Mother's Brother in South Africa, *South African Journal of Science*, 21.

1926-Father, Mother and Child, *Man*, vol. 26, n° 103.

1931-The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania*, I.

1935-Kinship Terminology in California, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.

1940-*a*) On Joking Relationships, *Africa*, 13.

1940-*b*) On Social Structure, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 70.

1941-The Study of Kinship Systems, *Journal of the Royal Anthrop. Institute*, vol. 71.

1945-Religion and Society, *Henry Myers Lecture*.

1949-*a*) A Further Note on Joking Relationships, *Africa*, 19.

1949-*b*) White's View of a Science of Culture, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 51, n° 3.

1950- (RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D.) ed. of *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.

1951-Murngin Social Organization, *Amer. Anthrop.*, n. s., vol. 53, 1.

1952-*a*) Social Anthropology, Past and Present, *Man*, vol. 52, n° 14.

1952-*b*) *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ⅲ.

RADIN, P.:

1906-Cf. FRIČ, V.

1923-The Winnebago Tribe, *Bureau of American Ethnology*, *37th Annual Report* (1915—1916) Washington.

1945-*The Road of Life and Death*, New York.

1949-The Culture of the Winnebago: as Described by Themselves, *Special*

Publ. of the Bollingen Foundation, n°1.

RAPOPORT, A.:

1949-Outline of Probability Approach to Animal Societies, *Bull. of Mathematical Biophysics*, Ⅱ.

REICHARD, G. A.:

1933-Melanesian Design: A Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving, *Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.*, n°18, 2 vol.

1949- (REICHARD, G. A., JAKOBSON, R. and WERTH, E.) Language and Synesthesia, *Word*, vol. 5, n° 2.

1950-Navaho Religion, A Study in Symbolism, 2 vol., New York.

REVEL, J. F.:

1957-*Pourquoi des philosophes*? Paris.

RICHARDS, A. I.:

1932-*Hunger and Work in a Savage Tribe*, London.

1936-A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia, *Africa*, 9.

1939-*Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford.

RIVERS, W. H. R.:

1907-The Marriage of Cousins in India, *Journ. Roy. Asiatic Soc.*, July.

1914-*The History of Melanesian Society*, 2 vol., London.

1924-*Social Organization*, London.

RODINSON, M.:

1955-*a*) Racisme et civilisation, *la Nouvelle Critique*, n° 66, juin.

1955-*b*) Ethnographie et relativisme, *la Nouvelle Critique*, n° 69, novembre.

ROES, A.:

1936-1937-Tierwirbel, *Ipek*.

ROSE, H. J.:

1911-On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece, *Folklore*, 22.

ROUT, E. A.:

1926-*Maori Symbolism*, London.

RUBEL, M.:

1948-Cf. MARX, K., *Pages choisies*, etc.

1957-*Karl Marx*, *Essai de biographie intellectuelle*, Paris.

SAPIR, E.:

1949-*Selected writings of - in Language*, *Culture and Personality*, ed. by D. Mandelbaum, Univ. of California, Berkeley.

SARTRE, J. P.:

1952-Les communistes et la paix (II), *les Temps modernes*, 8e année, nos 84—85.

SAUSSURE, F. DE:

1916-*Cours de linguistique générale*, Paris.

SCHNEIDER, D. M.:

1955-Cf. HOMANS.

SCHRADER, O.:

1890-*Prehistoric Antiquities of the Aryan People*, trad. F. B. Jevons, London.

SECHEHAYE, M. A.:

1947-La Réalisation symbolique, suppl. n°12, *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*, Berne.

SELIGMAN, C. G.:

1910-*The Melanesians of British New Guinea*, London.

SHANNON, C.:

1950- (SHANNON, C. and WEAVER, W.) *The Mathematical Theory*

of Communication, Urbana.

SIMIAND, E.:

1903-Méthode historique et Science sociale. *Revue de synthèse.*

SOUSTELLE, J.:

1940-*La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris.

SPECK, F. G.:

1915-Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, *Canada Department of Mines*, *Geological Survey*, Mem. 70.

SPIER, L.:

1921-The Sun-Dance of the Plains Indians. *Amer. Mus. of Nat. History*, *Anthropol. Pap.*, vol. 16.

SPOEHR, A.:

1924-Kinship System of the Seminole, *Field Museum of Natural History*, *Anthropological series*, vol. 33, n° 2.

1947-Changing Kinship Systems, *id.* vol. 33. n° 4.

1950-Observations on the Study of Kinship, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 52, n°1.

STANNER, W. E. R.:

1936-1937-Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania*, vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN:

1897-*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, 2e éd., Berlin. (Trad. portugaise, São Paulo, 1940.)

STEVENSON, M. C.:

1905-The Zuni Indians, *Bureau of American Ethnology*, *23rd Annual Report*, Washington.

STEWARD, J. H.:

1938-Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups, *Bureau of American Ethnology*, *Smithsonian Institution*, Bull. 120.

STEWART, J. Q.:

1947-Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population, *The Geographical Review*, vol. 37, n°3.

SUTTER, J.:

1951- (SUTTER, J. et TABAH, L.) les Notions d'isolat et de Population minimum. *Population*, 6, 3, Paris.

SWANTON, J. R.:

1908-Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, *Bureau of American Ethnology*, *26th Annual Report*, Washington.

1909-Tlingit Myths and Texts, *Bureau of American Ethnology*, Bull. 59.

TABAH, L.:

1951-Cf. SUTTER, J.

TEISSIER, G.:

1936-La Description mathématique des faits biologiques. *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier.

THOMPSON, L.:

1950-*Culture in Crisis*, *a Study of the Hopi Indians*, New York.

THOMSON, D. F.:

1935-The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 37.

TROUBETZKOY, N.:

1933-La Phonologie actuelle, *in*: *Psychologie du langage*, Paris.

1949-*Principes de phonologie*, trad. française, Paris.

TYLOR, E. B.:

1865-*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London.

1871-*Primitive Culture*, 2 vol., London.

VOTH, H. R.:

1903-The Oraibi Summer Snake Ceremony, *Field Columbian Museum publ. n°83. Anthropological Series*, vol. 3, n°4, Chicago.

WAGLEY, C.:

1940-The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians, *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 3, n°1.

1948- (WAGLEY, C. and GALVÃO, E.) The Tapirapé, *in*: Steward, ed. Handbook of South-American Indians, vol. 3. *Bureau of American Ethnology*, Bull. n°143, Washington.

WARNER, W. L.:

1930-1931-Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 32 et 33.

1937-*a*) The Family and Principles of Kinship Structure in Australia, *American Sociological Review*, vol. 2.

1937-*b*) *A Black Civilization*, New York.

WASSEN, H.:

1947-Cf. HOLMER, N. M.

WATERBURY, F.:

1942-*Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York.

WHITE, L. A.:

1943-Energy and the Evolution of Culture, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 45.

1945-History, Evolutionism and Functionalism..., *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1.

1947-Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 3.

1949-*The Science of Culture*, New York.

WHORF, B. L.:

1952-*Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.

1956-*Language, Thought, and Reality*, ed. John B. Carroll, New York.

WIENER, N.:

1948-*Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris, Cambridge, New York.

1950-*The Human Use of Human Beings*, Boston.

WILLIAMS, F. E.:

1932-Sex Affiliation and its Implications, *Journ. of the Royal Anthropological Institute*, vol. 62.

1940-1941 et 1941-1942-Natives of Lake Kutubu, Papua, *Oceania*, vol. 11 et vol. 12.

1941-Group Sentiment and Primitive Justice, *Amer. Anthropol.*, n. s., vol. 43.

WITTFOGEL, K. A.:

1943- (WITTFOGEL, K. A. and GOLDFRANK, E. S.) Some Aspects of Pueblo Mythology and Society, *Journal of American Folklore*, vol. 56.

YACOVLEFF:

1932-La deidad primitiva de los Nasca, *Revista del Museo Nacional*, Ⅱ, 2.

YETTS, W. P.:

1929-*The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol.

1939-*The Cull Chinese Bronzes*, London.

1942-An-Yang: A Retrospect, *China Society Occasional Papers*, n. s., n° 2, London.

YNGVE, V. H.:

1955-*a*) Syntax and the Problem of Multiple Meaning, *in*: W. N. Locke and A. D. Booth ed., *Machine Translation of Languages*, New York.

1955-*b*) Sentence for Sentence Translation, *Mechanical Translation*, Cambridge, Mass., vol. 2, n° 2.

s. d.-The Translation of Language by Machine, *Information Theory* (Third London Symposium).

ZIPF, G. K.:

1949-*Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge, Mass.

索　引

（所注页码为原书页码，即本书边码）

A

B

D

H

J

K

M

N

O

P

Q

R

T

插图目录